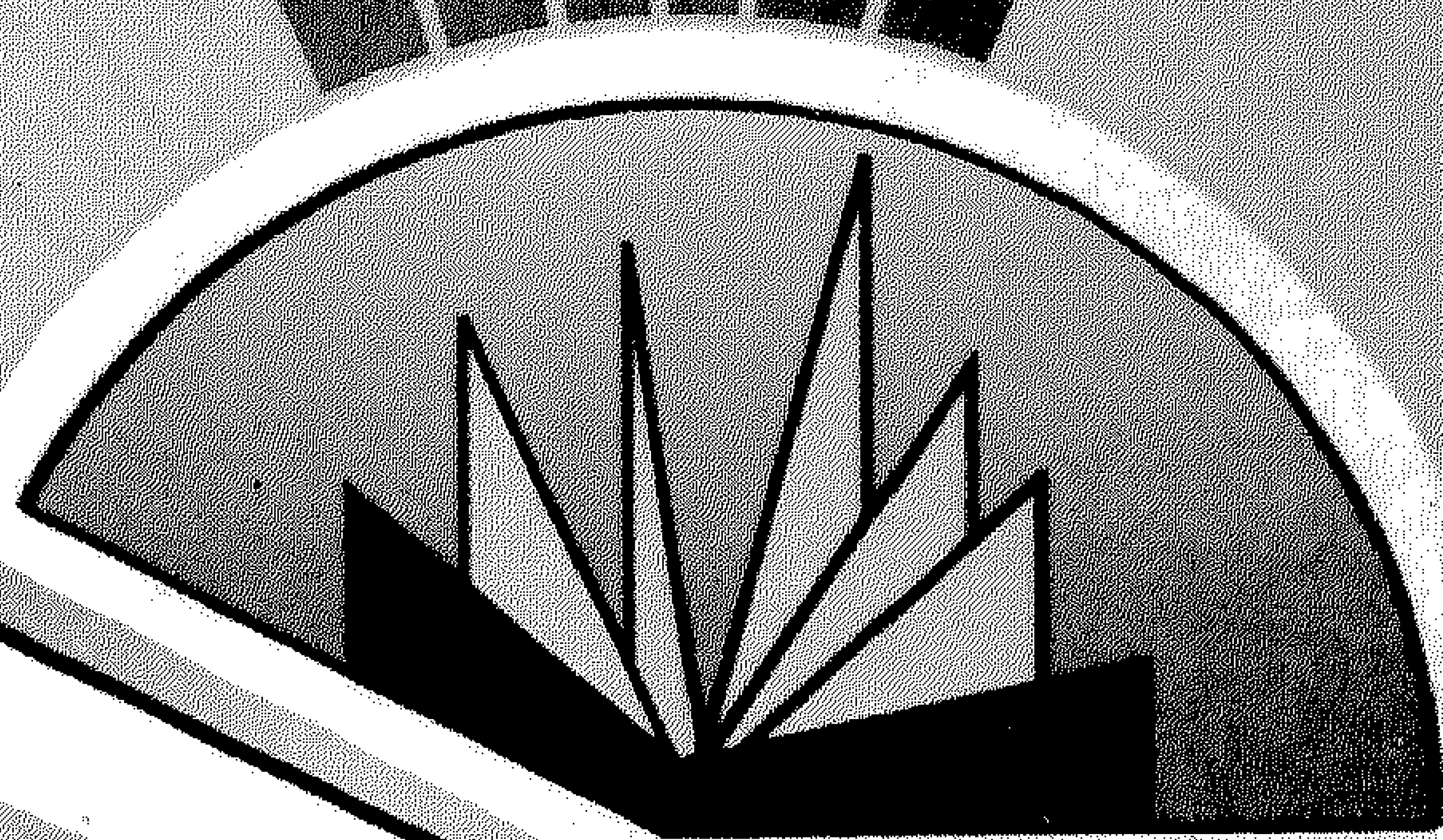
الدكتور عاطف العراقي

العقل والتنوير

في الفكر العربي المعاصر



اهداءات ٢٠٠٣

الدكتور/ إبراهيم مصطفى إبراهيم
الإسكندرية

العقل والتنوير

في الفكر العربي المعاصر

العقل والتنوير

في الفكر العربي المعاصر

د. عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة العربية
كلية الآداب ــ جامعة القاهرة

العقل والتنوير
في الفكر العربي المعاصر

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

1415 هـ ـ 1995 م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام
هاتف : 802428 -802407 -802296
ص. ب : 113/ 6311 ـ بيروت ـ لبنان
تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

الإهداء

إلى روح مفكرنا الشامخ العملاق الذي خاض في شجاعة نادرة العديد من المعارك الفكرية متسلحاً بسلاح الفكر والعقل.

إلى المفكر العربي الذي نشر النور والضياء في أرجاء أمتنا العربية من مشرقها إلى مغربها.

إلى أستاذي الذي تعلمت على يديه أبعاد الثقافة الإنسانية، واتفقت معه كثيراً واختلفت معه قليلاً.

إلى روح **طه حسين** أهدي من داخل صومعتي الفكرية التي أعيش فيها متوحداً مغترباً، هذه الدراسة التي تسعى إلى التنوير القائم على العقل.

عاطف العراقي

تصدير عام

من ثورة العقل إلى التنوير

أنا مؤمن بالعقل. مدرك تمام الإدراك أنه لا تنوير بدون العقل. فإذا كنا نجد أناساً يتحدثون عن التنوير، ويحاولون إقامة مشروع تنويري يعتمد في جانب أو أكثر من جوانبه على عناصر غير عقلية، فإن محاولتهم هذه تعد خاطئة قلباً وقالباً. ويقيني أنهم يسعون إلى الظلام وليس إلى النوم.

نجد هذا في الاتجاهات السلفية والاتجاهات الأصولية، تلك الاتجاهات التي تطلب منا الرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية، وتتغنى بالتراث، وكأنها تبكي على الأطلال. إذ كيف نتغافل عن أقدس ما في الإنسان، وهو العقل. كيف أتغنى بالتراث وبحيث أكون كمن يسكن الكهوف والمغارات. التراث الذي أجد فيه كماً هائلاً من الأخطاء والمغالطات، تزيد عن عدد سكان الدول العربية من مشرقها إلى مغربها.

إن العقل يمثل التقدم، يمثل القوة الخلاقة المبدعة، وهل يمكن الحديث عن التنوير سواء في أوروبا أو في عالمنا العربي المعاصر، دون القول بالركيزة الكبرى والأساس القوي البنيان لهذا التنوير، وهو العقل، والعقل وحده.

إن النزعة الإنسانية، تلك النزعة التي تسود التنوير، لا يمكن تصورها بعيدة عن العقل والمعقول. ولم نسمع عن سخرية من العقل عند أمثال ديدرو ومونتسكيو وفولتير وجوته وجون لوك وبنتام وهيوم وبنيامين فرنكلين. لا نجد ابتعاداً عن العقل والمعقول عند الطهطاوي، ومحمد عبده ولطفي السيد وطه حسين وحسين هيكل وسلامة موسى وتوفيق الحكيم وزكي نجيب محمود.

أما الابتعاد عن العقل، بل والسخرية منه، فإننا نجده عند أصحاب الاتجاهات

التي يطلق عليها أصحابها، أنها في اتجاهات سلفية تارة، وأصولية تارة أخرى. تلك الاتجاهات التي انتشرت للأسف الشديد في عالمنا العربي المعاصر، وتمثل خير ما نطلق عليه البتروفكر، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

نعم إن هذه الاتجاهات تضرب بالعقل عرض الحائط وتركز جهدها على الإساءة إلى العقل، إلى العلم، إلى التنوير كما ينبغي أن يكون، فإذا أراد أصحاب هذه الاتجاهات إقامة التنوير بمعزل عن العقل، فإننانقول لهم: لكم دينكم ولنا دين.

إنني أعتقد من جانبي اعتقاداً راسخاً أننا في أمس الحاجة إلى البحث في قضية التنوير. إننا في عصر لا يمكننا أن نتصور فيه الفكر بمعزل عن التنوير، كما أن البحث في قضية الثقافة العربية لن يؤدي بنا إلى مجموعة من التصورات والنتائج الفكرية الدقيقة إلا إذا نظرنا إليها من خلال التنوير، نظرة تتخطى الطابع المحلي الضيق وتجاوز الحدود الجغرافية لبلدة أو أخرى من بلدان العالم العربي وبحيث تقيم الجسور والقنوات المشتركة بين الثقافة العربية في سائر بلداننا من مشرقها إلى مغربها في بلدان العالم كله. وإذا لم نفعل ذلك فسنظل في مكاننا دون أدنى تقدم، بل سنرجع إلى الوراء ونكون نحن أبناء الأمة العربية من أكثر أفراد العالم جهلاً وضياعاً وتخلفاً.

هذه نقطة أجد من واجبي التنبيه إليها والتركيز عليها لأنها ستساعدنا على تقديم تصور لما أطلق عليه، الرؤية المستقبلية التنويرية.

إننا الآن في عصر تتصارع فيه القوى المختلفة. وإذا لم نبادر بتحديد هويتنا الثقافية العربية، ونبادر أيضاً بأخذ المواقف من جانبنا، فلن يكون لنا وجود في المستقبل، لن تكون لنا حياة، كما ينبغي أن تكون الحياة، سنصبح في خبر كان، إن صح هذا التعبير وسيأتي يوم علينا يتحدث فيه العالم عنا، كما يتحدث عن الهنود الحمر أو كما يتحدث عن شعوب أصبحت منقرضة وزالت عن الوجود.

وغير خاف علينا إننا الآن في حالة من فقدان الإتزان، أو مرحلة انعدام الوزن. إننا الآن في حالة غريبة من الغيبوبة والعالم يتحرك من حولنا حركة سريعة، حركة بغير حدود، إننا في الوقت الذي نصعد فيه إلى الهاوية، ويكون الحوار بيننا أقرب إلى إثارة الخلافات اللفظية الشكلية، بل أقرب إلى ثرثرة النساء، نجد الدول المتقدمة، وخاصة الدول الغربية تبادر إلى اتخاذ المواقف البناءة، المواقف التي تعبر عن نتائج عملية، وبصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا مع تلك المواقف التي تصدر عن الدول الغربية المتقدمة، فيجب إذن أن نتعلم منهم، نتعلم القدرة على اتخاذ المواقف، ولن يكون ذلك بإمكاننا إلا إذا أقمنا الجسور - كما قلت - بين أبناء الدول العربية كلها، وأقمنا الحوار بين مثقفي الأمة

العربية، ومثقفي بقية بلدان العالم من مشرق الأرض إلى مغربها. وهذا هو التنوير. أن المثقف كما ينبغي أن يكون، هو الذي يهتم اهتماماً بالغاً بكل قضايا التنوير ولا يمكن أن ننتظر حلولاً إيجابية لكل القضايا التي نبحث فيها، وساء كانت قضايا فكرية، أو كانت قضايا سياسية، أو كانت قضايا اجتماعية إلا من خلال التنوير. إن الفرد التنويري هو الذي تؤرقه هموم الأمة العربية وبحيث تصبح حياته الفكرية هي القضايا المصيرية لعالمنا العربي فلا يحيا إلا بهذه القضايا ولا يعيش إلا من أجل هذه القضايا ولا يتنفس إلا هواء هذه القضايا.

هذا هو المثقف التنويري في رؤيته المستقبلية. وأقول بالرؤية المستقبلية لأننا للأسف الشديد سواء في الماضي، الماضي القريب على الأقل، وفي الحاضر أيضاً بكل تأكيد، لا نجد رؤية واضحة، رؤية محددة المعالم، بل رؤية كلها ظلام في ظلام، رؤية يسودها الضباب الكثيف. ودعونا نتكلم بصراحة وموضوعية لأننا أمام قضية مصير، قضية تحديد لهويتنا، قضية أن نكون أو نكون. ولنبتعد تماماً عن التفاؤل الساذج والقول بإن كل شيء تمام. لقد أسرفنا في التفاؤل وما فيه من سذاجة وسطحية وأدى هذا كله إلى أن أصبحنا في وضع لا نحسد عليه وأصبح أكثر مثقفينا في واد، وقضايا الأمة العربية في وادٍ آخر، أصبح حديثهم عن قضايا الأمة العربية حديثاً يثير التقزز والغثيان، حديثاً سطحياً، تماماً كما يتحدث السائح عن بلدة من البلدان التي زارها وبقي فيها ساعة من الزمان، إنه حديث سطحي لأنه لا يقوم على رؤية تنويرية.

لقد أدت بنا الرؤية الظلامية، الرؤية الضبابية التي يسعى إليها أنصار الاتجاهات السلفية والأصولية، إلى العديد من التصورات الخاطئة والتي تقوم على المبالغة، والمناداة بأن الحل إنما يتمثل في الرجوع إلى الماضي السعيد، ماضي التراث وما فيه من أخطاء ومغالطات كما سبق أن أشرنا.

كنا نجد رؤية تنويرية في بعض بلدان عالمنا العربي حتى بداية النصف الثاني من القرن العشرين ولكن ماذا حدث بعد ذلك؟ نجد نوعاً من الردة أو التراجع عن المكاسب التنويرية في العديد من المجالات، سواء كانت سياسية أو فكرية اجتماعية. نجد تراجعاً في مجال حرية الفرد واتجاهاً نحو نوع من الديكتاتورية الفكرية الرجعية.

ومن المؤسف له أن يبالغ البعض منا ليس في مصر وحدها، بل في كثير من بلدان العالم العربي، في تقديس جمال عبد الناصر، بل نسبة بمذهب إليه هو مذهب الناصرية... ولا يضعونه في اعتبارهم العديد من سلبيات هذا الرجل ودوره في إهدار حرية الأفراد وإصدار القرارات الخاطئة والتعسفية ويؤدي بهم هذا الموقف الخاطىء إلى

الهجوم على كل المنجزات التنويرية في الزمن السابق على عام 1952، بل تم تزوير الأحداث التاريخية وكأن مصر كانت خالية من رجال عظماء أمثال سعد زغلول، مصطفى النحاس، بل محمد علي قبلهما، بل إننا لا نجد الآن على المستوى الفكري من عظماء الرجال من يكاد يقترب من المفكرين الشوامخ والذين يعدون نتاجاً للزمن الذي سبق عام 1952، ولكن أكثرهم لا يعلمون. غير مجد في ملتي واعتقادي تلك الأحكام الساذجة والمتسرعة والتي للأسف الشديد نجدها لا تصدر إلا عن أشباه المثقفين وأقزام الرجال، أنصار الظلام وليس النور.

هل من المعقول يا سادة أن ننتظر حلاً لمشكلاتنا الفكرية والسياسية والاجتماعية في الوقت الذي نضيع فيه وقتنا وجهدنا في محاولة الإجابة عن أسئلة عفا عليها الزمن، أسئلة فردية شخصية جزئية. لماذا لا يتعاون المثقفون العرب من خلال رؤية تنويرية في البحث عن أفضل حل فكري لنا نحن أبناء الوطن العربي. رؤية تتخطى الخلافات الزائلة الطارئة وبحيث تضع المستقبل أمامها دائماً. إن أكثر المثقفين العرب وللأسف الشديد يدورون في حلقات مفرغة ويلجأون إلى منطق التبرير وهو منطق زائف لأنه يؤدي إلى الدفاع عن سلبيات الماضي وسلبيات الحاضر وما أكثرها من سلبيات. علينا أن نعتقد بأن الفكر التنويري هو الذي يوجه التطبيقات السياسية والعكس غير صحيح. وهذا الاعتقاد يؤدي إلى بث الثقة في نفوس المثقفين العرب. ودولة بغير فكر تنويري هي تماماً كجسد بلا دماغ. وإذا خلا الجسد من الدماغ فإنه سيكون أقل مرتبة من الحيوانات الضالة. نعم ينبغي علينا أن نستوعب هذا الدرس أو هذا المبدأ جيداً وإلا ستلحقنا اللعنة في كل زمان وكل مكان.

الرؤية المستقبلية فيما نراها من جانبنا تقوم على الانفتاح على كل الأفكار والتيارات وبعد ذلك فلنأخذ منها ما نأخذ ولنرفض ما نرفض أما أن نظل في حالة تقوقع حول أنفسنا بحجة التراث تارةً وبحجة أن الغرب سيقوم بابتلاعنا تارة أخرى، فإنها تعد من الحجج الزائفة وسنظل جامدين عندها دون أمل في أدنى تقدم. إذن نقف عند محاولاتهم بحيث نبكي على الأطلال. هل من المعقول أن يكون تصورنا للمستقبل محكوماً بكتب التراث الصفراء، محكوماً بأفكار مجموعة من المفكرين القدامى والتي تخلوا بعض جوانبها من نوع من التأخر كابن تيمية. إن كتاب التراث إذا كنا نجد فيها بعض الأفكار البناءة الممتازة والتي تفيدنا في حياتنا المعاصرة إلا أننا نجد في بعضها آلاف الأخطاء بل آلاف الخرافات. إن كتب التراث كلها في المجالات العلمية لن تساعدنا على اختراع أبسط نوع من أنواع المخترعات البشرية وزماننا الآن غير زمانهم ونحن بشر وهم مثلنا كانوا بشراً فلماذا إذن يصر بعضنا على الوقوف عندهم. فلنأخذ

إذن من التراث ما نأخذ ولكن ما نأخذه ينبغي أن يكون عقبة في طريق تقدمنا وازدهارنا نحن أبناء الأمة العربية الحديثة. لماذا لا ننفتح على الغرب في رؤيتنا المستقبلية؟ لماذا نصر على رفض كل غربي وشن الهجوم على الغرب؟ هل ننتظر من الغرب أن يتأخر مثلنا؟ إن واجبنا أن نسعى إلى أن نتقدم مثله لا أن ندعو إلى أن يتأخر هو مثلنا.

هذه معالم رؤية مستقبلية تنويرية نقدمها من جانبنا. معالم عامة وكبرى تجعل الهدف هو التنوير ودك أرض التقليد دكاً، وتقيم أساس البناء على العقل والعقل وحده، والعقل كما نعلم أشرف ما خلقه الله فينا نحن بني الإنسان.

ولا يخفى علينا أن المناخ الفكري السائد في أكثر بلداننا العربية يعد مناخاً غير تنويري وصاحب الرؤية الملتزمة والجادة، صاحب الأيديولوجية التقدمية قد يجد صعوبة بالغة في التعبير عن رأيه أو موقفه، ومن هنا يشعر بالاغتراب عن الواقع ولكن هذا لا يعني أن نطلب منه وهو يعيش في هذا السواد والجهل والإحباط، أن تدور أفكاره بينه وبين نفسه فحسب، بحيث تكون حواراً مع الذات، بل يحاول بكل ما يملك من طاقة ذهنية بناءة وعن طريق تعاطفه مع غيره من أصحاب الفكر التقدمي التجديدي البناء، نشر أفكاره والدفاع عنها سواء ما تعلق منها بدول العالم الثالث وما يحدث فيه من تغيرات، أو ما تعلق منها بالصلة بين بلدان العالم الثالث، والقوى الكبرى العالمية.

إن المثقف العربي التنويري قد تواجهه مشكلة الصراع العربي الإسرائيلي وأنا من جانبي وإن كنت لا أنكر أثر الرؤية الإسرائيلية في توجيه المجال الثقافي، إلا أنني أعتقد أن العلاج ليس في أن نباعد بين أنفسنا وبين الحوار الفكري بيننا من جهة ورؤية المثقفين الإسرائيليين من جهة أخرى، إذ كيف أقوم بدور الرد أو النقد أو تفنيد ما قد يبدو لي من أخطاء في وجهة نظر الخصم إلا بأن أتعرف على وجهة نظره وأبعاد هذه الوجهة من النظر. ويقيني أن إقامة هذا الحوار سيكشف عن ثراء فكري بغير حدود إذ أن لغة الصمت لا تفيدنا أية فائدة، ولن يحد من انتشار الرؤية الإسرائيلية الالتزام بمجرد الهجوم من جانبنا دون التحليل والنقد، ولن يتكفل الصمت بتحليل أبعاد أية قضية من القضايا بل ستؤدي بنا لغة الصمت إلى الاغتراب عن الواقع اغتراباً يعد أسوء نوع من أنواع الاغتراب، أما لغة الحوار، لغة النطق، فإنها اللغة الإيجابية المثمرة والمفيدة.

إنني أعتقد إعتقاداً راسخاً بأن مشروعاً حضارياً للأمة العربية لا يمكن أن يتم أو يتحقق إلا بصدق المفكر مع نفسه وبحيث لا تحركه المصالح المادية أى أموال البترول بصفة عامة، كما ينبغي أن يكون متفتح النظرة واسع الأفق، وهل ننكر أن موقف بعض دول الغرب مع هذه الدولة العربية أو تلك قد يكون مفيداً وفي صالحها في الوقت الذي

تجد فيه الخطر، بل العدوان من جاراتها العربية؟ هل ننكر سيادة الفكر الرجعي الآن بحيث تكون له أدواته وأمواله وصحفه ومجلاته؟ هل ننكر أن أكثر بلداننا العربية لا تعطي أقل قدر من المساحة للرأي الآخر في مقابل المساحة الواسعة الضخمة التي تعطى للرأي الرجعي التبريري أن هذا نجده في مجال السياسة وفي مجال الفكر أيضاً. إن تأسيس مشروع حضاري للأمة العربية ينبغي أن يكون قائماً على العقل، والعقل فقط، ينبغي أن يكون مؤسساً على الفكر التجديدي العلمي البناء، وبحيث نطرد تماماً كل فكر رجعي، نحذف تماماً أي فكر لا معقول فكر ميت يعبر عن التخلف لا التقدم، يعبر عن الصعود إلى الهاوية لا السير إلى الأمام.

قد لا أكون مبالغاً إذن إذا قلت بأننا الآن في أمس الحاجة إلى السعي نحو التنوير الثقافي، التنوير الذي يقوم على تقديس العقل والإيمان بأن الثقافة الخالدة، إنما هي الثقافة الإنسانية التي تتخطى حدود الزمان والمكان وبحيث تتحرر من العادات والتقاليد والرجعية وتنطلق ساعية إلى تحقيق سعادة الإنسان، بما تتضمن من آداب وعلوم وفنون سامية رفيعة وعن طريق التنوير نستطيع إرساء نظام ثقافة عربي جديد.

إن أوروبا لم تتقدم إلا عن طريق السعي بكل قوتها وابتداء من عصر النهضة نحو تحقيق مبدأ التنوير وبحيث وجدنا ثقافة أوروبية جديدة، تختلف في أساسها ومنهجها عن ثقافة العصور الوسطى.

والسعي نحو نظام ثقافي عربي جديد لا يعد شيئاً صعباً أو مستحيل التحقيق، إذ نجد العديد من الأفكار التي دعا إليها مفكرون كبار في العصر الحديث على امتداد مساحة العالم العربي من مشرقه إلى مغربه. والمهم هو الاستفادة من أفكارهم وجعلها واقعاً حياً نعيشه ونتعايش معه. وهل يمكن أن نقلل من أفكار تنويرية غاية في الأهمية نجدها عند رفاعة الطهطاوي وأحمد لطفي السيد وقاسم أمين وسلامة موسى وطه حسين وزكي نجيب محمود في مصر، وعند مالك بن نبي في الجزائر، وعبد الرحمن الكواكبي في سوريا وغيرهم من مفكرين كبار كانت لهم رؤيتهم المستقبلية.

وإذا كنا نعيش الآن في عالم جديد عالم به العديد من المتغيرات. عالم أصبح بفضل التطورات العلمية الحديثة قرية صغيرة، فلا بد إذن من تغيير أفكارنا تغييراً جذرياً. لا بد من ثورة فكرية تخلق إنساناً عربياً جديداً، وتوجد نظاماً ثقافياً عربياً جديداً. وإذا لم نفعل ذلك فسنكون في واد والعالم المتقدم، العالم الأوروبي بصفة خاصة في واد آخر سنكون كمن يتحدث على موجة غير الموجة التي يستخدمها الطرف الآخر.

لا بد أن نقضي على الفصل الموجود في أكثر بلداننا العربية، بين ما يسمى

بالتعليم الديني، والتعليم الديني الإنساني. لا بد من التنبيه إلى الانغلاق الفكري الذي نجده عند أناس يتحدثون عما يسمونه بالغزو الثقافي. إننا إذا وجدنا علماً متقدماً كالعالم الأوروبي، فهل نطلب منه أن يتأخر مثلنا، أم أنه من الضروري أن نفعل مثل ما فعل، وبحيث نتقدم مثله؟ هل من المعقول وقد وصلنا إلى أواخر القرن العشرين وبدأنا نستعد للدخول في قرن جديد، أن نقول بأنه لا بد من الوقوف عند كتب التراث وبحيث نقوم بحفظها وترديد ما فيها دون وعي. هل يصح أن يقوم نفر منا بالهجوم على منجزات الحضارة الغربية في الوقت الذي لا يمكن فيه الاستغناء عن هذه المنجزات الكبرى. كيف أتفاعل مع العالم وأتحدث عن نظام ثقافي عربي جديد في الوقت الذي أتناقض فيه مع نفسي، وأقع في نوع من الإزدواجية حين أهاجم الحضارة الحديثة الأوروبية وأكون في نفس الوقت ساعياً إلى الاستفادة من منجزاتها.

إن نظاماً ثقافياً عربياً جديداً لا يمكن أن يتحقق إلا بالتأكيد على أهمية العلم، على الخرافات التي تعوق من مسيرتنا العلمية، والإيمان بأن العلم يمثل مجتمع المستقبل، المجتمع العربي الذي يجب أن نجد فيه تكاملاً ثقافياً يربط بين أجزائه وبحيث تكون له أيديولوجيته الفكرية المتميزة، وحتى نستطيع أن نقول إن هذا يعد إنساناً عربياً وذاك يعد إنساناً أوروبياً وهكذا ولكن دون إيجاد نوع من التباعد بين الثقافات إذ الثقافة كالعقل، تعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر.

فنحن إذن بين طريقين: طريق يمثل الظلام، الطريق المسدود، وطريق يمثل النور والضياء، وحتى نوجد نظاماً ثقافياً عربياً جديداً فلا مفر من الطريق الذي يمثل الإيمان بالتنوير. يمثل فتح النوافذ على كل التيارات الأدبية والفكرية، ولا يوجد مبرر للحساسية من الثقافات الأخرى، إن هذه الثقافات لا يخشاها إلا ضعاف الناس. وقد انفتح العرب منذ عدة قرون وفي أيام العصر العباسي، على الثقافات الوافدة وحدث الامتزاج أو الاقتران السعيد بين ثقافة داخلية وثقافة وافدة، ولم يقل أحد بأن هذه الثقافة الوافدة قد أدت إلى إلغاء شخصية الإنسان العربي.

إن عالمنا العربي يملك طاقة اقتصادية هائلة، ومن واجبنا تسخير تلك الطاقة وتوجيهها بحيث تحقق نظاماً ثقافياً في المقام الأول، فالثقافة هي الأساس، والعروبة تعد أولاً وقبل كل شيء ثقافة، وما يمكن أن يؤدي إلى الترابط بين الشعوب العربية، إنما يكمن أساساً في نوع من الوحدة الثقافية. وليتنا نخصص جزءاً كبيراً من دخل البترول في إرساء دعائم التنوير الفكري والثقافي، وبحيث نتجنب تماماً كل الأفكار الرجعية المتطرفة والفكر المغلق، وهل يستطيع أن يتنفس الإنسان إلا في الهواء المتجدد. إن

الفكر الذي لا يتخذ من التنوير، أساساً له يعد فكراً ميتاً يصيب الإنسان بالاختناق.

يجب ألا نخلط بين الدين والسياسة. وكم نبهنا مفكرون كبار من أمثال الشيخ محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي إلى خطر السلطة الدينية. هذا الخلط بين الدين والسياسة سيجعل ثقافتنا تتراجع إلى الوراء، ستكون ثقافة محلية منعزلة عن التيارات العالمية، ولا نستطيع أن نتعامل على أساسها مع دول العالم المتحضر. وكم تم تزوير العديد من الآراء العلمية عن طريق الفهم الخاطىء للدين. كم تم تكفير مفكرين كبار من منطلق ديني خاطىء في أساسه وجوهره.

ونستطيع أن نتصور نظاماً ثقافياً عربياً جديداً إذا لم نأخذ من تراثنا إلا ما يؤدي إلى نهضتنا وبحيث لا يكون معوقاً لمسيرتنا الإنسانية. نستطيع أن نسعى إلى النظام الجديد إذا عتقدنا بأن النزعة الإنسانية التنويرية هي التي يجب أن تكون سائدة في مدارسنا وجامعاتنا ووسائل إعلامنا.وكتابات مفكرينا. وكم ارتبط النور بالتقدم والسير إلى الأمام، وارتبط الظلام بالتأخر والرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية.

ولن يصبح لنا دورنا الحيوي النشيط والرائد في العالم الذي نعيش فيه إلا إذا حددنا دور المثقف في مجتمعنا العربي، وقلنا بأن المثقف وهو الكائن الاجتماعي، لا بد أن تكون أفكاره مؤدية إلى سعادة وتقدم مجتمعه، ولن يؤدي إلى تحقيق تقدم مجتمعنا العربي إلا بأن يكون رائدنا هو العقل، وطريقنا هو طريق التنوير، وخصائص ثقافتنا تتمثل في البعد الإنساني أساساً. عن طريق هذا كله يمكن تحقيق نظام ثقافي عربي جديد، نفاخر به ونتفاخر بين دول العالم من مشرقها إلى مغربها، وبحيث نقول: هذه بضاعتنا الثقافية التنويرية والتي تتخطى حدود الزمان والمكان. البضاعة التنويرية التي إذا كانت قد استفادت بعض جذورها من الماضي، إلا أنها لا تقف عنده وبحيث يكون حالها كمن يبكي على الأطلال، بل تركز على الحاضر وتنطلق منه إلى المستقبل.

أقول وأكرر القول بأن فكرنا العربي بوجه عام يعد معبراً عن حالات الضياع والظلام والموت. إنه فكر يخلو من أيديولوجية معينة، ومن هنا نرى أكثره معبراف عن مجموعة من الكلمات المتقاطعة التي قد لا يفهمها القائل بها وبالتالي لا يمكن إدراكها من جانب القراء لها.

نقول هذا ونحن نضع في اعتبارنا ضرورة استبعاد الشعارات البراقة الزائفة والتي يزعم لنا أصحابها أنهم يقدمون لنا من خلالها مذاهب أدبية وفكرية، في حين أن الواقع الموضوعي يكشف لنا أن تلك المذاهب في واد، والفكر في واد آخر أنها مذاهب لا تستند إلى أساس فكري أيديولوجي ولا تقوم بنقد الواقع أو التعبير عنه، تعبيراً صادقاً،

ومن هنا كان فكرنا فكراً مسطحاً، فكراً أجوف، انظروا إلى الفكر الأوروبي على سبيل المثال وقارنوا بينه وبين ما نطلق عليه فكراً عربياً على سبيل التجاوز وستجدون الفرق الكبير بين الفكر الدقيق الذي يقوم على أرض صلبة وبين الفكر الهش المظلم، ونقصد به الفكر العربي في كثير من جوانبه وأبعاده ومجالاته.

إننا نفتعل الكثير من المعارك، ونطلق عليها معارك فكرية، في الوقت الذي تدور حوله هذه المعارك على قضايا زائفة خيالية، كما نتحدث عن الغول والعفريت. وأصبح من الأشياء الشاسعة أن يتحدث كل واحد منا عن مشروع له حول الفكر العربي، ثم نجد هذا المشروع خيالاً في خيال وليس له معالم محددة، ولا يستند إلى أن نوع من أنواع الصدق وبحيث يذكرنا بشركات توظيف الأموال(1).

ويقيني أنه لولا الهالات الإعلامية حول العديد من الكتب والمقالات، لقلنا بصدق إننا لا نجد عندنا فكراً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة بل نجد بضاعتنا الفكرية بضاعة فاسدة لا صلة لها بالواقع، تماماً كمن يبحث عن طقة سوداء في الظلام، أو مثل دون كيشوت الذي يحارب طواحين الهواء.

فهل من المعقول أن نتحدث الآن عن نقد أدبي في الوقت الذي لا نجد فيه حالياً أعمالاً أدبية تستحق أن تنقد أساساً. هل من المعقول أن نتحدث عن نقد للشعر، في الوقت الذي لا نجد فيه حالياً شاعراً من الشعراء في عالمنا العربي المعاصر، وذلك إذا التزمنا بالخصائص الدقيقة للشعر كما ينبغي أن يكون.

هل من المناسب أن يتحدث فريق منا عن الغز الثقافي في الوقت الذي نعلم فيه جيداً أن العالم أصبح قرية صغيرة، ونعلم فيه أيضاً أنه لا مستقبل لفكرنا إلا إذا التحم بالأفكار الأخرى في كل دول العالم وأخذ في حوال معها. إننا إذا لم نفعل ذلك فإننا سنكون كأهل الكهف. سنكون كمن يتحدث على موجة غير الموجة التي يتحدث عليها الطرف الأول.

أليس من المؤسف له أن نقوم بعبادة كتب التراث ونحن نعلم أن في بعضها من الأخطاء والخرافات ما يجاوز سكان الدول العربية مجتمعة؟ أليس من العار أننا لا نجد حتى الآن في عالمنا العربي مجلة حضارية تنويرية واحدة تكاد تقترب من مجلات رائدة

(1) يمكن الرجوع إلى كتاب الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة للدكتور فؤاد زكريا (دار الفكر 1986 ـ الطبعة الثالثة) وأيضاً دراسة دقيقة للدكتور حسن عبد الحميد بحوليات كلية الآداب ـ جامعة الكويت.

صدرت في العصر الذهبي للتنوير أي من منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين؟

إننا نعيش الآن في عصر يعد معبراً عن الظلام وبئس المصير وإذا تحدثنا عن صعود فكري، فإنه يعد للأسف الشديد صعوداً إلى الهاوية فأين الأيديولوجية إذن؟ أين الضمير العلمي؟ أين الفكر التنويري الحضاري؟ إننا إذا وجدنا شعوباً متقدمة فكرياً وحضارياً فإن الموقف منها يجب أن يتمثل في أن نفعل ما فعلت، ولا يصح أن نقوم بالهجوم على فكرها تحت مقولة الغزو الثقافي أو الهجوم على الحضارة الوافدة. فالمتأخر يجب أن يلحق بالمتقدم، ولا يصح أن أطلب من المتقدم تحت شعار المشاركة الوجدانية أن يتأخر مثلي. لقد أدرك ذلك مفكرون كبار ابتداء من رفاعة الطهطاوي وأحمد لطفي السيد وسلامة موسى وزكي نجيب محمود، ولكننا للأسف الشديد لم نستفد من الدروس التي ركزوا حياتهم لغرسها في نفوسنا.

ألا يوجد دليل على تخلفنا الفكري أبلغ من القول بأننا نجد أفكاراً تنويرية تحارب الآن، ولم تكن تحارب منذ عدة قرون وفي العصر العباسي. ألا يعد هذا دليلاً على أننا نسير إلى الخلف ولا نتقدم إلى الأمام.

إننا إذا أردنا لفكرنا نوعاً من التقدم، فلا بد أن تكون له أيديولوجية معينة فالفكر لا يكون فكراً إذا اقتصر على التغني بأمجاد الماضي والبكاء على الأطلال. الفكر لا يكون فكراً عربياً إذا كان مجرد معبر أو مقلد لأفكار الأمم الأخرى فالعربي لا يكون غربياً إذا اقتصر على ارتداء الزي الغربي الأوروبي وبالمثل لا يكون الغربي عربياً إذا تمسك بمجرد ارتداء الزي العربي.

فنحن إذا تمسكنا بمجرد الترديد فإننا سنكون أصحاب توكيلات فكرية، تماماً كالتوكيلات التجارية. فمن يقوم ببيع سلعة أجنبية يكون دوره مجرد البيع وليس المشاركة أو الإنتاج بالنسبة لهذه السلعة أو تلك.

إننا إذا أردنا أيديولوجية لفكرنا العربي، فإن تلك الأيديولوجية لا بد أن يكون شعارها تقديس العقل، لا بد أن يكون محورها السعي إلى التنوير بكل قوة وجهد. لا بد أن تكون قضيتها الكبرى تغيير الواقع بحثاً عن الأفضل، وليس مجرد التعبير عن الواقع أو تبريره. وإذا اقتصر الفرد منا على مجرد التعبير أو التبرير فإنه يكون مقلداً وليس مبدعاً أو مجدداً. سيكون فكره خالياً من الأيديولوجية ولا أساس له، ومن المؤسف له أن يقوم أناس بمجرد التبرير أو الدفاع أناس تحسبهم من المفكرين وما هم بمفكرين بل أشباه مفكرين، لأنهم يعبرون عن فكر ميت مزيف.

حللوا أكثر ما يكتب الآن، إن لم يكن كله وستجدون أنه لولا الشهرة العمياء والطبل الأجوف والشللية البغيضة لما قدر لما يكتب أي نوع من الاستمرار، أنه استمرار يرتبط بأسباب زائفة غير حقيقية. أسباب تقوم على الغش والتدليس، ولكن ماذا نفعل حين نجد في مصر محاكم للغش التجاري، ولا نجد فيها محاكم للغش الفكري. ماذا نفعل وقد أصبح أشباه المفكرين عندنا، وما أكثرهم يلجأون لنشر أفكارهم وإقامة الهالات الإعلامية حولها إلى ما تفعله الراقصات والغواني وأهل الطرب.

فهل ننتظر في وسط هذا الظلام والضياع، أن نجد أيديولوجية لفكرنا العربي؟ كلا ثم كلا. إن عالمنا العربي أمانة في أعناقنا، والعروبة في أساسها تكون ثقافة وفكراً قبل أن تكون سياسة ويوم أن نضرب بقضايا الفكر عرض الحائط، فعلى عالمنا العربي السلام، ولن تقوم لنا قائمة، فنتجه إذن بكل ما منحنا الله تعالى من ضمائر واعية وعقول نقدية دقيقة إلى البحث عن أيديولوجية لعالمنا العربي وقضاياه الفكرية المشتركة. وإذا لم نفعل ذلك فإننا سنصبح كالهنود الحمر، سنصير في خبر كان إن صح هذا التعبير.

لا سبيل إذن إلا بأن نقيم التنوير على أساس العقل. والقول بغير ذلك يعد نوعاً من إضاعة الوقت فيما لا يفيد. هذه سنة الله في خلقه، ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

لقد ضاع فكرنا العربي وسط ضباب الأحكام الخاطئة والأحكام التي تعد بعيدة تماماً عن الالتزام بالعقل والسعي نحو التنوير.

من هذه الأحكام الخاطئة، النظر إلى مفكرينا من أمثال محمد عبده وطه حسين وعباس العقاد، على أنهم لم يقدموا شيئاً جديداً لأنهم كانوا عالة على أكثر من مفكر أو فيلسوف أو أديب عربي سبقهم إلى الوجود. لا بد أن نضع في اعتبارنا أن الأصالة الكاملة لا وجود لها، أي ليس فينا أصيل. إن كل مفكر وأديب إنما يتأثر عن السابقين بصورة مباشرة أو غير مباشرة والتأثر يعد ظاهرة صحية وليس ظاهرة مرضية، كما يزعم بعض المتسرعين. نعم إنه يعد ظاهرة صحية كما أنه يعد دليلاً على ثقافة المفكر أو الأديب واطلاعه على آراء السابقين، إننا إذا كنا في مجال التاريخ ومجال الآثار نحاول إثبات الصلة بين أهرام مصر وأهرام المكسيك وذلك عن طريق السفينة رع رقم (1) والسفينة رقم (2)، فلماذا إذن يحاول أشباه الدارسين من ذوي النظرات السطحية والتي لا تخلو من سذاجة، التقليل من دور مفكرينا لأن كل ذنبهم أنهم كانوا حريصين على الاطلاع على آراء السابقين والتأثر بهم بصورة أو بأخرى من صور التأثر وما أكثرها.

لا بد أن نضع في اعتبارنا أن المفكر إذ أخذ فكرة أو أكثر من فكرة عن مفكر سابق، كأن يستفيد طه حسين على سبيل المثال من الشك الديكارتي، فإن تطبيقات

الفكرة قد تختلف من مجتمع إلى مجتمع آخر. وهل نستطيع الفصل بين استفادة طه حسين من الشك الديكارتي، وبين نقده لمناهج التعليم التقليدية والجامدة التي كانت سائدة في الأزهر، أو موقفه من الشعر الجاهلي، كلا يا سادة، إن من الظواهر الصحية تماماً استفادة مفكرينا من مفكري الغرب بصفة عامة، بل أقول إن هذه الاستفادة من جانبهم إنما كان تعبيراً من جانبهم عن الانفتاح الفكري. تعبيراً من جانبهم عن أن طريق النور أفضل من طريق الظلام.

إن علوماً بأكملها وفلسفات لا حصر لها لم تنشأ إلا نتيجة للاحتكاك الفكري بين الأمم هل نستطيع أن نتغافل عن علوم اليونان وفلسفة اليونان إذا أردنا التآريخ للعلوم عند العرب أو للفلسفة عند العرب. إن العلوم عند العرب لم تنشأ إلا بعد ازدهار حركة الترجمة من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية. وما يقال عن العلوم يقال عن الفلسفة. فإذا كان علماء العرب وفلاسفة العرب قد استفادوا من فكر من سبقوهم من الغربيين فإن هذا لا يقلل من شأنهم بأي حال من الأحوال فلماذا إذن نقلل من دور أدبائنا ومفكرينا المعاصرين بحجة أنهم تأثروا بهذا المفكر أو ذاك، أو بأديب أو بآخر من الأدباء الذين سبقوهم.

ومن أحكامنا الخاطئة أيضاً والتي ترتبط من بعض زواياها بالحكم السابق الخاطىء، إننا نسارع بإثبات تأثير أفكار فلاسفتنا وأدبائنا على المفكرين الذين عاشوا بعدهم. لقد شاعت هذه الظاهرة في السنوات الأخيرة شيوعاً كبيراً بحيث أصبحت من بعض جوانبها كالوباء. لماذا نتسرع ونقول إن ديكارت قد تأثر بالغزالي. لماذا نتسرع ونقول إن الفيلسوف الألماني كانت (Kant) قد تأثر بالغزالي أيضاً. لماذا نبادر إلى القول بأن الفيلسوف الإنجليزي ديڤيد هيوم قد أخذ فكرة أو أكثر من أفكاره من الغزالي وذلك دون أن يكون لدينا الوثائق التي تثبت قراءة هيوم لكتب الغزالي. لماذا نلتزم بالسطحية ونقول إن الوجوديين في فكرنا المعاصر قد تأثروا بالمعتزلة في قولهم بحرية الإرادة الإنسانية، وهكذا إلى آخر الأخطاء التي يقع فيها أكثر الباحثين عندنا. إننا بذلك قد نسيء إلى مفكرينا دون أن ندري.

ونوضح ذلك بالقول بأننا نظن أن مكانة المفكر إنما تتحدد على أساس تأثر اللاحقين به بمعنى أن نظن أن عظمة أبي العلاء المعري إنما ترجع إلى تأثر دانتي، كلا يا سادة إننا بهذا الحكم الخاطىء نعلق أهمية مفكرينا على مدى تأثر اللاحقين بهم، في حين أننا يجب نكون على حذر تام حتى نتحدث عن فكرة التأثر والتأثير. تأثر مفكرينا بمن سبقهم، وتأثيرهم على من عاشوا بعدهم. إن الفكرة إذا انتقلت من بيئة إلى بيئة

أخرى. فقد تكون لها بعض الدلالات والأبعاد في البيئة الجديدة بحيث تختلف اختلافاً يكون جذرياً عن بيئتها القديمة.

إن المتسرعين في إثبات فكرة التأثر والتأثير قد أساءوا إلى فكرنا العربي شوهوا أفكار مفكرينا من العرب وخلعوا على فكرهم دلالات كثيرة لم تكن في أذهانهم وظنوا بذلك أنهم يقومون بتمجيد الفكر العربي ولكنهم واهمون. إن مثلهم مثل الدبة التي أرادت حماية صاحبها ولكنها أصابت منه مقتلاً.

إن أكثر ما يسيء إلى فكرنا العربي، وإلى أجدادنا من القدامى أن نقف حيال فكرهم جامدين إننا لا نستطيع التقدم خطوة إلى الأمام، لن نستطيع أن نجد مستقبلاً مزدهر كفكرنا العربي إلا إذا كان لدينا الحس النقدي والذي بواسطته تكون لدينا القدرة على قبول فكرة من التراث ورفض فكرة أخرى. قبول الفكرة التي تؤدي بنا إلى التقدم والانفتاح على فكر الآخرين، ورفض الفكرة التي إن عبرت عن عصرها وقال بها صاحبها لمقتضيات مكانه وزمانه، فإنها لا تلزمنا الآن في قليل أو في كثير لأنها تؤدي بنا إلى التأخر وعدم مواكبة الفكر العالمي.

وغير مجد في ملتي واعتقادي قبول تراث الأجداد بكل ما فيه، ورفض تراثهم بكل ما فيه لا يصح إذن أن نرفض التراث جملة وتفصيلاً حتى لا نصاب بفقدان الذاكرة، بل يجب أن تكون أحكامنا في مجال دراستنا للفكر العربي قائمة على أساس الروح النقدية المنهجية العلمية.

إننا لو فعلنا ذلك فسنجد لدينا العديد من الدراسات الممتازة التي لا تقل عن دراسات المستشرقين الغربيين. إن المقارن بين الدراسات التي يقدمها نفر من المستشرقين لهذا المجال أو ذاك من مجالات فكرنا العربي، والدراسات التي تصدر عن كثير من الباحثين العرب، لا بد إذا التزم بالصراحة والموضوعية ـ أن يحكم بتفوق دراسات المستشرقين ولو على الأقل من حيث المنهج وخدمة النص، تفوقها على الكثير من الدراسات التي نقدمها نحن العرب في مجال أو أكثر من مجالات فكرنا العربي. إننا للأسف الشديد تنتشر بيننا ظاهرة الهجوم على المستشرقين لمجرد أنهم من بلاد الفرنجة، تماماً كما كان البعض منا يحارب تعليم اللغة الإنجليزية لطلاب العلم مستنداً إلى الاستعمار الإنجليزي.

من أخطائنا الأخرى التي نقع فيها دائماً أننا نلجأ إلى التعسف في فهم بعض أفكار مفكرينا نقوم بتأويل آرائهم دون الالتزام بأفكارهم الحقيقية التي قالوا بها، ودون الالتزام بأي قاعدة من قواعد التأويل. فمن الحقائق الثابتة المؤكدة أن الفيلسوف العربي

ابن رشد يقول بقدم العالم، أي بوجود مادة أزلية قديمة وليس عنده الاعتراف بوجود العالم من العدم، ومع ذلك نجد البعض منا يلجأ إلى التعسف كما قلنا بالإضافة إلى سوء الفهم بسبب ضحالة بضاعته الفلسفية، بحيث ينسب بعض الآراء إلى هذا المفكر أو ذاك من المفكرين، دون أن يقولوا بها إن هذا الفريق من أشباه الدارسين قد أساء إلى فكرنا العربي إساءة بالغة، إساءة تتمثل في نسبة آراء إلى بعض مفكرينا ولم يقولوا بها اطلاقاً.

إن العقلانية تفرض علينا وتلزمنا بأن نحترم الرأي الذي نقوم بدراسته وتحليله، لا أن نلجأ إلى تشويهه وتزييفه وإظهاره بصورة غير الصورة التي ذهب إليها القائل به. إن الموضوعية توجب علينا التنبيه إلى ايجابيات وسلبيات المفكر أو الأديب الذي نقوم بدراسة تراثه وفكره. فإذا كان لشوقي دوراً كبيراً في مجال الشعر، إلا أننا يجب أن ننبه إلى أن البعد الذاتي الذي يجب أن يتوافر في الشعر، غير واضح عند شوقي ومن هنا كان عباس العقاد أفضل منه شاعرية وإذا كان لجمال الدين الأفغاني ايجابياته في مجال السياسة، إلا أننا يجب أن نتنبه إلى عدم دقته في أحكامه الفلسفية وضحالة بضاعته الفلسفية التي تعد أضعف من خيط العنكبوت، وموقفه الخاطىء من العلم والحضارة الأوروبية.

الواقع إن أخطاءنا في مجال الفكر العربي تعد عديدة ولا حصر لها، وحينما يشيع الخطأ عدة سنوات، يظن البعض أنه أصبح حقيقة وواجبنا إعادة النظر في أكثر أحكامنا الخاطئة في مجال الفكر العربي وما أكثر مجالاته من أدب وفكر وفلسفة. ما أكثر ما نجده من أحكام فجة ومتسرعة وغير موضوعية. ما أكثر ما نصدر من أحكام خاطئة لأنها قائمة على مجرد شهرة المفكر أو الأديب في حين أن الشهرة عمياء. إن كل ما أرجوه هو أن نعيد دراسة أحكامنا التي أصدرناها على مجالات فكرنا العربي، لأن أكثرها يعد خاطئاً، ولكن أكثرهم لا يعلمون.

إن مما يؤسف له أن الفلسفة العربية في ماضيها كانت أكثر ازدهاراً من الفلسفة العربية في حاضرها هذا إذا تجاوزنا في القول وقلنا بوجود فلسفة عربية في الحاضر. إن سبب ذلك يرجع إلى تمسك أجدادنا من فلاسفة العرب بالاجتهاد، تمسكهم بالتأويل، انفتاح فكرهم على فكر الغرب، أي الفكر اليوناني على وجه الخصوص.

إن مما أدى إلى ازدهارها فلسفتنا العربية في الماضي، الدعوة إلى الانفتاح على الفكر الغربي، لا الانغلاق داخل دائرة ضيقة. لقد وجدنا الكندي في القرن الثالث الهجري يدعونا إلى أن نبحث عن الحقيقة كحقيقة أي بصرف النظر عن مصدرها، أي

سواء كانت عربية أو كانت غير عربية، كما تقول اطلبوا العلم ولو في الصين. كما نجد هذه الدعوة أيضاً عند الفارابي وابن سينا.

وما يقال عن هؤلاء من فلاسفة المشرق العربي، يقال عن ابن رشد الذي كان فكره يمثل الانفتاح على كل التيارات، يأخذ منها ما يأخذ ويرفض منها ما يرفض.

وهكذا نجد أجدادنا من الفلاسفة ولذلك لم يكن من الغريب أن نجد في الماضي فلاسفة تفخر بهم بين الأمم، فلاسفة انفتحوا بفكرهم على كل التيارات ورغم ذلك قدموا لنا مجموعة من المذاهب الفلسفية التي تعد معبرة إلى حد كبير عن شخصياتهم، فنقول مثلاً: مذهب الفارابي، مذهب ابن رشد وهكذا إلى آخر تلك المذاهب الفلسفية.

ولكن ماذا نجد الآن؟ لا نجد لدينا فلسفة متميزة، لا نجد لدينا فلاسفة، لا نجد إلا مجموعة من الشروح العقيمة والتي لا طائل من ورائها. لا نجد إلا فكر مغلقاً، فكراً يدعو إلى النظر إلى الوراء، إلى الخلف، وكان الله قد خلق عيوننا في مؤخرة رؤوسنا وليس في مقدمتها.

نعم الأمر يدعو إلى التشاؤم، يدعو إلى الأسف، يدعو إلى الخجل من فكرنا أمام مفكري البلدان الأخرى، وبخاصة الغربية، لنقل هذا بصراحة. لقد وجدنا من يدعونا إلى أن ننصرف عن فكر الغرب تماماً، وجدنا بيننا من يقول لنا إن الظلام في الغرب وأن فكر الغرب يعد ظلاماً في ظلام. وجدنا من يدعونا إلى نبذ كل المخترعات الحديثة وإذا قلنا له ولأمثاله من أهل التقليد وما سبب ذلك يا من تعيشون في ظلام الكهوف فإنهم يقولون لنا إن هذه المخترعات قد جاءت من بلاد الغرب والعياذ بالله.

إن من الأمور التي يؤسف لها أن هؤلاء الذين لا أشك في تخلفهم العقلي في الوقت الذي يهاجمون فيه المخترعات الحديثة، يكونون أول من يستفيد منها حتى في حياته الخاصة. إنهم يعلنون أكاذيبهم وأباطيلهم من خلال الميكرفون دون أن يعلموا أن الميكرفون يعد ثمرة من ثمرات الحضارة يسودون أفكارهم الميتة عى صفحات الكتب التي تطبع في المطابع، ولا يعلمون أن المطبعة هي الأخرى تعد ثمرة من ثمرات العلم والحضارة والمدنية. وهكذا إلى آخر الأمثلة التي تكشف عن تناقضهم بين ألفاظهم الجوفاء، وسلوكهم في الحياة العملية، ولو أرادوا أن يكونوا منطقيين مع أنفسهم، لاستعملوا الدواب في تنقلاتهم. أليس اختراع السيارة قد تم في بلاد الفرنجة التي يهاجمونها حتى وهم يركبون تلك السيارات إن دعوتهم هذه تعد خاطئة قلباً وقالباً، تعد ظلاماً في ظلام، تعتبر سواداً في سواد، كتلك الدعوات التي نجدها في بعض الأوراق الصفراء من كتب التراث.

إن هؤلاء تعد دعوتهم مؤدية بنا إلى التأخر. إنهم أهل التقليد وواجب مثقفينا الحذر منهم لأن بعض أقوالهم التي تدعو إلى الضحك والأسف تعتبر أشد خطراً وفتكاً من مرض السرطان ومرض الإيدز وغيرها من أمراض يبدو لي أنها أقل خطراً من تلك الدعوات التقليدية التي تصيب الإنسان بالغثيان وما هو أخطر من الغثيان. تصيب عقولنا بالتبلد وهذا يعني الضياع.

نعم إنهم من أهل التقليد والشروح والحواشي لأن دعوتهم تعد دعوة إلى الوراء وليست دعوة إلى الأمام، والمجدد أو المفكر الصادق لا ينظر إطلاقاً إلى الوراء، بل ينظر إلى الأمام المجدد لا يكون عالة على الآخرين، في حين أن المقلد يكون متابعاً أشد المتابعة للسابقين حتى لو قال السابقون وهماً وضلالاً.

لا أمل في تقدمنا الفكري إلا بالانفتاح على كل التيارات لا أمل في الإصلاح سواء في مجال الفكر أو غيره في مجالات، إلا بالاعتماد على العقل. وقد قلت منذ سنوات بعيدة تقترب من ربع قرن من الزمان أن طريق التقليد يمثل طريق اللامعقول، الطريق المسدود، طريق الوهم والضياع، أما طريق التجديد فإنه يمثل طريق العقل، الطريق المفتوح، طريق التقدم.

ولا يخفى علينا أن غياب الروح التنويرية العقلانية قد أدت إلى عدم وجود فلاسفة عرب منذ ثمانية قرون.

إنني أستطيع القول بعد دراستي لكل التيارات الفلسفية والفكرية قديمها وحديثاً وخاصة عند العرب، بأننا إذا كنا نجد في الماضي فلاسفة عرب سواء في المشرق أو في المغرب، فإننا لا نجد الآن في عصرنا الحاضر فلاسفة، ولا يعني هذا أن الأمة العربية قد أفرغت فكرها تماماً عند فلاسفة الماضي، فالفكر لا حدود له ولا قيود على عطائه. إنه ليس كآبار البترول مثلاً، لا بد وأن ينتهي عطاؤها بعد فترة من الزمان قليلة كانت أو كثيرة. ولكن كل ما أقصده هو أننا إذا كنا لا نجد فلاسفة إلا في عالمنا العربي فإن ذلك لا يرجع إلى وجود عصر معين لوجود الفلاسفة دون عصر آخر. بل وجود الفلاسفة يمتد طوال العصور والدليل على ذلك أننا في الوقت الحالي نجد أكثر من فيلسوف في البلدان الغربية، في حين لا نجد ـ كما قلت ـ فيلسوفاً عربياً.

إننا نجد الآن مجموعة من المفكرين الذين يسعون إلى تجديد فكرنا العربي، ولكن ليس من الصواب أن نقول عنهم، إنهم يعتبرون فلاسفة. لقد انقطع وجود الفلاسفة بالمعنى المذهبي الدقيق للفيلسوف، منذ وفاة ابن رشد في العاشر من ديسمبر عام 1198 م ومن المبالغة أن نقول بوجود فلاسفة الآن في عالمنا العربي من مشرقه إلى مغربه.

ويرجع ذلك في الواقع إلى أسباب عديدة قد يكون أبرزها بالإضافة إلى غياب الروح التنويرية هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة والذي ترك آثاراً سيئة بحيث أصبحت الفلسفة والتفلسف من الأشياء المكروهة. لقد أساء الغزالي إلى سمعة الفلسفة والفلاسفة، ليس الغزالي وحده، بل نجد مجموعة من المفكرين هاجموا المنطق والفلسفة ويعتبرون إلى حد كبير امتداداً للحملة الهجومية الظالمة التي قام بها الغزالي، ومن بين هؤلاء المفكرين ابن تيمية وابن قيم الجوزية.

إننا ينبغي أن نضع في اعتبارنا أن الغرب قد انتصر لفلسفة ابن رشد فتقدم الغرب أما في الشرق فإننا نجد بوجه عام انتصاراً لفكر الغزالي، وهذا قد أدى إلى تأخر الشرق بوجه عام، أي تأخر بلداننا العربية فكرياً وفلسفياً.

كما لابد أن نضع في اعتبارنا أن الأمل في وجود فلاسفة مستقبلاً في أمتنا العربية إنما يعد مرتبطاً بحل قضية الأصالة والمعاصرة، إن حل هذه القضية يساعدنا على تحديد هويتنا الفكرية. إننا الآن ـ ولنقلها بصراحة وجرأة ـ ليس لنا هوية معينة. ليس الحل ـ فيما يرى البعض ـ الرجوع إلى التراث والأخذ بكل ما فيه. إن هذا الحل يمثل حنيناً إلى الماضي بدون مبرر إننا لو ارتمينا في التراث لمجرد أنه تراث فلن نتقدم بأي حال من الأحوال. التراث كما يعبر عن أمجاد فكرية، يعبر أيضاً في بعض جوانبه عن مجالات تقليدية لا خير فيها. فلنأخذ من التراث ما نأخذ ولنرفض منه ما نرفض دون أدنى حساسية. وبدون ذلك لن تجد مستقبلاً فليسوفاً عربياً، لن نجد فكراً دقيقاً بعد معبراً عن هويتنا. لقد وجدت أسباب عديدة فعلت فعلها الظالم في أمتنا العربية، وامتد ذلك طوال قرون عديدة. لقد انتشر الفكر الرجعي التقليدي قروناً تلتها قرون وقد كان من المحتم نتيجة لذلك انقطاع وجود الفلاسفة في عالمنا العربي كله، نعم نجد مجموعة من المفكرين المجددين الذين يسعون إلى الإصلاح الفكري والاجتماعي، ولكن أن نقول عنهم، إنهم من الفلاسفة، فإن هذا يعد مجانباً للصواب إلى حد كبير جداً.

قلت ذلك طوال سنوات عديدة، ولا أجد أسباباً تدعوني الآن للخروج عما قلته طوال السنوات الماضية. إنني أؤكد دواماً أننا لا نجد الآن فيلسوفاً عربياً، لا نجد فيلسوفاً عربياً منذ ثمانية قرون، منذ وفاة ابن رشد، وإذا ذهب أناس للقول بغير ذلك فلهم دينهم ولنا دين. وإذا تساءلنا هل يمكن مستقبلاً أن نجد فيلسوفاً في بلداننا العربية، فإنني أقول من جانبي أنه لا أمل بأي حال من الأحوال. وإذا كان هذا القول من جانبي يعد معبراً عن التشاؤم فمرحبا بالتشاؤم الموضوعي، إذ أنه خير لنا من التفاؤل الساذج السطحي. إن كل أمورنا الفكرية الآن تدعو إلى الأسف والرثاء لحالنا، فهل من المعقول أن نغرق

أنفسنا في التفاؤل ونقول إننا سنجد فلاسفة عرب مستقبلاً. كلا ثم كلا. إننا إذا قلنا بذلك فسنكون مثل دون كيشوت الذي يحارب طواحين الهواء. إننا إذا أغرقنا أنفسنا في التفاؤل وقلنا بوجود فلاسفة سواء الآن أو مستقبلاً فإن ذلك يعد وهماً وخيالاً لا يخرج عن تأملات ذاتية وأمنيات شخصية ولكنه لا ينتسب إلى الواقع من قريب أو من بعيد.

غير مجد في ملتي واعتقادي الإسراف في التفاؤل بدون مبرر، لأن أحوالنا الفكرية سواء في حاضرنا وفي أغلب الظن في مستقبلنا أيضاً تعد ظلاماً في ظلام. ومن يحاول البحث عن فيلسوف وسط الظلام التقليد بين سواد الرجوع إلى الوراء فإن حاله مثل حال من يبحث عن قطة سوداء في ظلام دامس.

ونود أخيراً أن نقول بأننا إذا أردنا لأنفسنا مستقبلاً مزدهراً في مجال الفكر فلا طريق إلى ذلك إلا بالسعي بكل قوتنا نحو تقديس العقل من جهة والتمسك بثقافة النور والتنوير. ومن المؤسف له أن الفكر التنويري العربي والذي ازدهر خلال فترات طويلة من منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، يحدث له الآن نوعٌ من الهجوم من جانب أنصار الظلام والرجعية وكتب التراث الصفراء. إن التنوير يرتبط بالحياة وبالوجود. أما الظلام فإنه يرتبط بالعدم والفناء. ولا أحد منا يملك ذرة من العقل يرتضي بنفسه حياة الظلام وإلا كان من مملكة الخفافيس التي تفضل الظلام والأماكن المهجورة. غير مجد في ملتي واعتقادي الوقوف عند قضايا زائفة تمثل نوعاً من الإرهاب الفكري ومن بينها الخلط بين الدين والعلم ومحاولة استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية، والهجوم على الحضارة الغربية التي تمثل فيما نرى أعظم أنواع الحضارات الإنسانية، ومحاربة التنوير تحت اسم الصحوة الإسلامية، كما يفعل بعض رجال أو جنود الإرهاب الفكري أو محاكم التفتيش، والهجوم أيضاً على المذاهب الأدبية والفلسفية والتي لها العديد من الايجابيات، كالوجودية مثلاً وذلك كما حدث في السنوات القليلة الماضية من جانب أناس لم يطلعوا على كتاب واحد من كتب فلاسفة وأدباء الوجودية أو هجوم بعض الأشباه أو متخلفي العقول على كتب الصوفي ابن عربي وهكذا إلى آخر السلبيات وما أكثرها والتي وجدناها ومما زلنا نجدها في سنواتنا الحالية.

لا بد أن نضع في اعتبارنا أننا نرجع إلى الوراء أو نصعد إلى الهاوية وذلك حين نسخر من تيار التنوير أليس من المؤسف له أننا في الوقت الذي نجد أنفسنا فيه في أمس الحاجة إلى النظرات التنويرية التي تقوم على تقديس العقل والتي نجدها في كتابات من أشرنا إليهم منذ قليل من اعلامنا الكبار، يقوم نفر منا تسلحوا بالتخلف العقلي، بالهجوم على العقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر، العقل الذي على أساسه أقامت أوروبا

حضارتها وأسست مجدها العظيم. العقل الذي يمثل النور والضياء واليقين. أليس من المؤسف له أننا نجد أناساً تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة يدافعون عن الخرافة والأسطورة وحياة العصر الحجري ويسيئون إلى ديننا الحنيف حين يتحدثون عن علم نفس إسلامي وعلم فلك إسلامي وعلم اقتصاد إسلامي وبنوك إسلامية وشركات توظيف أموال تدعى أنها إسلامية، والقصد منها السلب والنهب. أليست هذه كلها ظواهر سلبية أدت إلى نوع من الضباب الفكري وعدم وضوح الرؤية. أدت بالإنسان العربي بفطرته والعاقل بغريزته إلى نوع من فقدان التوازن والخلل الفكري وبئس المصير.

صحيح أننا نشهد العديد من الايجابيات الفكرية في مجال الفكر العربي، ولكنني أقول أن أكثر هذه الايجابيات قد تم إنجازها على يد بقايا جيل الرواد أنهم أناس آمنوا بوطنهم ونظروا إلى الأمام دائماً وأدركوا أن الله تعالى حين خلق أعيننا في مقدمة رؤوسنا فإنه قد دعانا بذلك إلى أن ننظر إلى الأمام وبحيث لا ننظر إلى الخلف. أليس الحديث الآن عن سلفية معاصرة وسلفية ثورية يعد نوعاً من الكلمات المتقاطعة؟ نعم إنه كذلك لأنه يعد خلطاً بين الأضداد. أليس الاستماع إلى آراء ابن رشد أفضل ألف مرة من الاستجابة لبعض الآراء التي لا تخلوا من تقليد ورجعية ونجدها عند أمثال الغزالي وابن تيمية. وإلى متى سيستمر تقديسنا للتراث وبحيث نأخذ في البكاء على الأطلال واللطم على الخدود، في الوقت الذي لا نجد فيه كتاباً من كتب التراث يساعدنا على اختراع نظرية علمية.

إن الفكر العربي، إذا كان قد قدر له مواصلة حركة التنوير الممتازة التي وجدت منذ أكثر من قرن من الزمان، فإن حاله سيكون أفضل ألف مرة مما نجده الآن من ضياع فكري تمثل في عدم وجود نظريات أدبية عندنا أو وجود نظريات فلسفية. ألم نشهد في الماضي دعوة إلى الانفتاح على ثقافات الأمم الأخرى نظراً لأن الانغلاق يؤدي إلى السكون وعدم الحركة. يؤدي بالإنسان إلى أن يتنفس هواءاً فاسداً راكداً. فنتجه بكل قوانا إذن إلى تقديس العقل، إلخ السعي نحو الحضارة الأوروبية، إلى رفض الدعوات التي تعبر عن تخلف عقلي وبئس المصير كالقول بغزو ثقافي، أو شن الهجوم على ترجمة الآداب والعلوم الأوروبية وماذا ننتظر من الغرب؟ هل ننتظر منه أن يتأخر مثلنا. إن واجبنا أن نسعى إلى أن نتقدم مثله لا أن ندعو تحت اسم المشاركة الوجدانية إلى أن يتأخر هو مثلنا فلنبادر إذن نحن العرب إلى الاستفادة من الفنون الأوروبية والآداب الأوروبية والفلسفات الأوروبية ويجب علينا الابتعاد عن صيحات من ينادون بتحريم هذه الفنون والآداب والفلسفات. إنها تقوم على العقل والوجدان. والله تعالى قد خلق عقولنا ووجداننا فلماذا إذن نقوم - وكما حدث في السنوات القليلة الماضية بتحريم هذه

الجوانب المضيئة والمشرقة التي تؤدي إلى المتعة العقلية وتشيع البهجة والسرور في حياتنا وبحيث نبتعد عن ألم الاكتئاب وقسوة روتين الحياة.

إننا إذا وجدنا قوماً من أنصار الرجعية والتقليد يشنون الحرب على هذا الإبداع الإنساني الحضاري فإننا يجب أن نقول لهم: لكم دينكم ولنا دين. وإذا أردتم أن تعيشوا أفكاركم الرجعية فيجب عليكم استخدام الدواب في تنقلاتكم من مكان إلى مكان. ولكنهم بطبيعة الحال تتناقض أفعالهم مع أفكارهم السوداء. إنهم يهاجمون الحضارة عن ميكرفون والميكرفون ثمرة من ثمرات الحضارة. يهاجمون الحضارة من خلال صفحات كتاب أسود مظلم الأفكار ومطبوع في المطبعة، والمطبعة ثمرة من ثمرات الحضارة. تنتشر أفكارهم عن طريق الأقمار الصناعية قمة التقدم العلمي الحضاري ورغم ذلك يهاجمون منجزات الغرب الحضارية. أليست هذه كلها تعد أمثلة على أن أفكارهم تعد كلاماً في كلام، تعد نوعاً من ثرثرة النساء في الشوارع والبيوت.

إن الكتب السوداء التي تلجأ إلى التجارة بالدين والوقوف عند التراث لمجرد أنه تراث، وتدعو إلى القول بالغزو الثقافي وغيرها من دعوات مظلمة مغلقة، أو تقول بتحريم كل ما غربي حضاري، فإن أنسب مكان لها ونحن نقترب من نهاية قرن وبحيث ندخل في قرن جديد هو أن تلقى في النار وبئس المصير فنحن بين طريقين لا ثالث لهما: إما طريق العقل والتنوير وإما عن طريق الخرافة واللامعقول والظلام والضياع. ومصر بمنجزاتها الحضارية لا بد وأن تؤكد على الطريق الأول الذي يتمثل في إحياء النزعة الإنسانية العقلية التنويرية، أن هذه النزعة تقيم الجسور بيننا وبين الدول المتقدمة فكرياً، الدول الأوروبية. ولا سبيل إلى إحياء فكرنا المصري والعربي إلا بإقامة الجسور، إلا بالتواصل بيننا وبين الأفكار الحضارية أن هدم هذه الجسور سيؤدي بنا إلى الاغتراب عن الواقع، الاغتراب عن الحضارة فلنبادر إذن بالسعي نحو التنوير العقلاني، ونقوم في نفس الوقت باقتلاع السلبيات التي تمثل فكراً زئبقياً هلامياً طفيلياً، أي فكراً رجعياً مظلماً ولا يمكن أن نعيش عصر تقديس العقل، عصر التنوير، إلا بإزالة كل الحواجز والعوائق حتى تلك أرض التقليد والرجعية دكاً وبحيث نصعد إلى الفكر الحي لا الميت، الفكر العلمي التجديدي البناء، نتجه إلى الآداب الراقية والفنون السامية. نتجه نحو التنوير بكل قوتنا الفكرية، التنوير الذي يقوم على العقل، والعقل فحسب.

موضوعات هذا الكتاب من منظور عقلي تنويري

لا بد من الإشارة إلى بعض موضوعات هذا الكتاب، إذ قد يثير القارىء مجموعة من الأسئلة تدون حول المنهج والموضوع.

قسمنا كتابنا إلى بابين[1]، يدور الباب الأول حول أساس البناء (العقل والتنوير) ويتضمن فصلين: فصل بعنوان: البحث عن الجذور. وفصل آخر درسنا فيه مجموعة من القضايا التنويرية المعاصرة.

ونود أن نشير إلى أننا ركزنا في الفصل الأول من فصلي هذا الباب على فيلسوفنا ابن رشد رغم أنه لا يدخل بطبيعة الحال في مجال فكرنا العربي المعاصر، إذ نعتقد من جانبنا بأنه من الضروري ونحن نبحث في الجذور التنويرية، أن نركز على دراسة بعض آراء فيلسوف عقلي بارز، لا تخلوا فلسفته من اتجاه علماني. إن دراسة الآراء التنويرية في فكرنا المعاصر لا يصح أن تكون مقطوعة عن جذورها. وهذا هو سبب تركيزنا في بعض صفحات هذا الكتاب على ابن رشد، ليس من وجهة تاريخية قديمة، بل من خلال منظور عصري.

والواقع أنني لا أخفي تقديري لفلسفة ابن رشد. والنظر إلى فكره بكل إعجاب واحترام أنه عميد الفلسفة العقلية في مشرق بلداننا العربية ومغربها. ولا نجد فيلسوفاً يدعو إلى تقديس العقل وتقديره حق قدره في بلداننا العربية، أكثر من هذا الفيلسوف.

وترجع علاقتي بفلسفة ابن رشد وكتبه وأفكاره منذ فترة زمنية طويلة جاوزت ربع قرن من الزمان. لقد ألفت عنه كتابين كبيرين هما: «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد» «والمنهج النقدي في فلسفة ابن رشد» ليس هذا فحسب بل كتبت عنه العديد من الفصول سواء في كتابي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية وفي كتابي «ثورة العقل في الفلسفة العربية» ولا تمر الذكرى السنوية لوفاة هذا الفيلسوف إلا وأكتب عنه منبهاً إلى عمق فلسفته وثراء فكره وكيفية الاستفادة من أفكاره في حياتنا المعاصرة التي نحياها سواء بمصر أو غيرها من بلدان الوطن العربي.

ولكن هذا لا يعني أنني أؤيد أفكار ابن رشد وأسعى إلى تقليده بل الصحيح هو القول أنني أؤيّده في بعض آرائه وأختلف معه في آراء أخرى. إنه على سبيل المثال إذا كان يؤمن بالتفاؤل فإنني من جانبي أعتقد بالتشاؤم وهكذا. ولكن ما تأثرت به حقيقة من ابن رشد، هو المنهج العقلاني. وإذا نحن حاولنا البحث عن فيلسوف عربي أكثر منه التزاماً بالعقل فلن نجد إطلاقاً ومن هنا اعتبره زعيم المدرسة العقلية العربية، وعميد الفلسفة العربية، وإذا حاول أي دارس إثبات عقلانية أيٰ فيلسوف عربي بقدر عقلانية ابن رشد فوقته ضائع عبثاً.

---

(1) أشكر تلميذي وصديقي الدكتور إبراهيم صقر لتفضله بإبداء بعض الملحوظات التي استفدت منها فيما يتعلق بترتيب أبواب وفصول الكتاب.

نعم تأثّرت ببعض آراء ابن رشد، تأثّرت بمنهج ابن رشد. وأنني أدعو سائر المفكّرين في أرجاء أمّتنا العربية بالاهتمام بفلسفة ابن رشد وبمنهج ابن رشد. ويقيني أن في فلسفته ومنهجه الكثير من الحلول لمشكلاتنا العربية الكبرى والتي تواجهنا الآن في فكرنا العربي المعاصر.

لقد دعا ابن رشد إلى التأويل العقلي. ودعا إلى استخدام القياس البرهانيّ. فأين نحن الآن من دعوته هذه. إنّنا مازلنا ندور في فلك التّقليد. مازلنا نقف عند حدود اللّامعقول إلى حدٍّ كبير. إنّ أمّتنا العربية بين طريقين: طريق التقليد. طريق الظّلام. طريق اللّامعقول وطريق آخر هو طريق الاجتهاد. طريق التنوير. طريق العقل. نعم نحن بين طريقين لا ثالث لهما. وإذا ارتضينا لأنفسنا طريق اللاّمعقول فهذا معناه الضياع الفكري والرجوع إلى الوراء أمّا إذا اخترنا الطّريق الذهبي. طريق العقل، الطّريق الذي يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر. الطريق الذي خلقه الله فينا لكي نستعمله ونتخذه نبراساً لنا وهادياً، فإننا نكون قد قطعنا شوطاً طويلاً، بل كل الشوط نحو المجد الفكري، نحو التقدم الخلاق. كل هذه أمور أدعو إليها ولا أخفي أنني كنت في دعوتي إليها متأثّراً بصورة ما من صور التّأثر بفيلسوفنا ابن رشد. ويكفي أن البلدان الأوروبية حين سلكت طريق ابن رشد، حين فضلت منهج ابن رشد على منهج الغزالي العدو اللدود للفلسفة والتفلسف والذي ارتمى في أحضان الأشاعرة والصوفية أقول حين أرادت أوروبا لنفسها طريق ابن رشد، فإن هذا قد أدى إلى تقدّمها، ولكننا الآن مازلنا نتحدث عن التقليد، نتحدث عن الخرافة، نتحدث عن الأشباح، نتحدث عن كائنات خرافية ولا معقولة.

إننا إذا بحثنا في خصائص الفكر الفلسفي فسنجد هذه الخصائص تنطبق على فلسفة ابن رشد ومن هنا كان فيلسوفاً على وجه الحقيقة وسواء اتّفقنا معه أم اختلفنا. وبوفاته انقطع وجود فلاسفة عرب للأسف الشديد. وليتنا نبدأ رحلتنا بالنقطة التي انتهى إليها ابن رشد ثم نقيم البناء الفكري فوقها. ولكن يبدو أنه لا أمل في تحقيق هذا الرجاء.

إنني من جانبي إذا كنت قد قضيت في رحاب الفلسفة الرشدية أكثر من ربع قرن من الزمان. فإنني وحتى الآن مازلت أجد العديد من الدروس التي أتعلمها من فلسفة هذا الفيلسوف العملاق، الفيلسوف المارد الجبار. الفيلسوف الذي تفخر به أمتنا العربية. الفيلسوف الذي لن تجد فلسفته في مؤلّفاته فقط، بل ستجدها أيضاً في شروحه على أرسطو، وقد تكون أراؤه التي أودعها في شروحه على أرسطو أكثر أهمية من الآراء الموجودة في مؤلفاته ولكن أكثرهم لا يعلمون. أقول هذا وأؤكد على القول به وكفانا وقوفاً عند مؤلفاته كما يفعل أشباه الدارسين ولنتجه بكل قوتنا نحو شروحه بحيث

نضعها في مكانها الجدير بها. وللأسف الشديد مازلنا نجد في دوائر الفلسفة العربية من يفسد فيها ويدعونا إلى الاقتصار على مؤلفاته فحسب، وهذه تعد دعوة خاطئة تماماً، دعوة مغلوطة قلباً وقالباً. دعوة يقدمها لنا أناس تعد مؤلفاتهم جهلاً على جهل.

أما الفصل الثاني فقد خصصناه كما قلنا منذ قليل لدراسة مجموعة من القضايا التي تثار في فكرنا العربي المعاصر. وأقول منذ البداية، أن الرأي الذي اعتقد به حول كل قضية من هذه القضايا يثير الكثير من الجدل والخلاف. هذا أتوقعه، ولكن لكل فرد رأيه الذي يؤمن به ويدافع عنه.

هذه القضايا، ترتبط كل قضية منها بالأخرى، إذ تجمعها وحدة عضوية تتمثل في المنظور الواحد الذي من خلاله انظر إلى هذا الرأي أو ذلك من الآراء التي أقول بها، وهو المنظور العقلاني التنويري، وكما قلت: لا تنوير بدون الاعتماد على العقل، لا تنوير إلا من خلال تقديس العقل ووضعه أعلى مكانة وبحيث نتحرك شوقاً إليه وننطلق منه أيضاً، فهو البداية والنهاية إنه أساس البناء وغاية البناء.

وأعتذر للقارىء العزيز حين يجد نوعاً من التكرار حين ينتقل من تحليل لقضية إلى دراسته لقضية أخرى من القضايا العشر التي تضمنها هذا الفصل. إنه تكرار كان من الضروري اللجوء إليه وذلك لأسباب عديدة، من أهمها أنه لا يمكن الفصل بين مجال البحث في قضية التقدم العلمي والأخلاق، والبحث في قضية الترجمة، وقضية الغزو الثقافي، وقضية العلمانية وهكذا.

لقد حللنا من خلال هذا الفصل قضايا الثقافة العربية من منظور تنويري معاصر، وانتقلنا من العموم إلى الخصوص، حين درسنا أثر الثورة الفرنسية على الفكر العربي المعاصر وحللنا الجوانب الإيجابية للترجمة، وشرحنا أبعاد قضية التقدم العلمي والأخلاقي، وكشفنا عن صلة الفنون بالتنوير، ودرسنا حركة الاستشراق ودورها التنويري وكشفنا عن الإيجابيات الهائلة للفكر العلماني المستنير، وأيضاً بيّنا أن التنوير هو الطريق إلى السلام بين الأديان والشعوب.

لقد عشت مع هذه القضايا قارئاً ومحللاً وناقداً طوال أكثر من نصف قرن من الزمان وكم ينتابني الشعور بالضيق واليأس حين أرى سيادة الفكر الرجعي، الفكر الأصولي، الفكر السلفي أي البتروفكر. وكنت أقول لنفسي: إننا لو كنا قد واصلنا مسيرة التنوير، ولم نرجع إلى الوراء حيث الرجعية والظلام، لما كنا نجد انتشاراً لهذه الآراء العرجاء، الآراء التي تكشف عن تخلف عقلي، الآراء المشوهة والتي تريد منا الرجوع إلى عصور الظلام والانحطاط والرجعية.

هذا عن الباب الثاني بفصليه، أما الباب الثاني فقد انقسم إلى مجموعة كبيرة من الفصول إن هذا الباب يعد أقرب إلى التطبيق إذا قارنا بينه وبين الباب الأول. إنه تطبيق عن طريق اللجوء إلى دراسة الأفكار التنويرية من خلال مجموعة من الشخصيات التي نتفق معها في الرأي تارة ونختلف معها تارة أخرى. وأحسب أن لكل شخصية منها دورها الفعال في مجال نشر الفكر التنويري والدفاع عنه.

ولا بد أن نشير إلى أننا نجد العديد من الشخصيات التنويرية في فكرنا العربي المعاصر شخصيات بذلت جهداً وجهداً كبيراً وكنا نود الوقوف عند فكرها وتحليل الآراء التي قال بها هذا المفكر أو ذاك من مفكري التنوير في عالمنا العربي المعاصر ولكننا كما قلنا اقتصرنا على مجموعة من النماذج، ولم نرد الوقوف عند آراء الأحياء من مفكرينا، بل اقتصرنا على تحليل آراء مفكرينا الذين انتقلوا إلى الدار الآخرة، اعتقاداً من جانبنا بأن المفكر قد يغير من آرائه، وقد يتحول من اتجاه آخر يختلف عن الاتجاه الأول جملة وتفصيلاً، وهذه ظاهرة تعد مؤسفة إذا كان الباعث عليها التأثر بسحر الدولار، والتعبير بالتالي عن البترو فكر أما إذا كان الباعث عليها منطلقات فكرية معينة فإنها تعد ظاهرة صحية وليست ظاهرة مرضية، وكم تجد تلك الظاهرة الصحية عند مفكرين قدامى ومفكرين في فكرنا الحديث والمعاصر.

والشخصية الوحيدة التي قدمنا دراسة حولها وتقع في نطاق الاحياء هي شخصية الأديب الكبير نجيب محفوظ أمد الله في عمره. لقد رأينا أنه من الضروري الوقوف عند رؤيته الأدبية من خلال منظور فلسفي، وذلك حتى تتضح أمامنا الفروق بينه وبين العديد من الآراء الأدبية والفلسفية عند طه حسين وتوفيق الحكيم وغيرهما.

وإذا كانت دراستنا عن العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، والفكر يعد أشمل من تخصص معين كالفلسفة وكالآداب، فإننا آثرنا أن تكون الشرائح التي ضمها الباب الثاني شرائح متنوعة تركز على دراسة جوانب عديدة تدخل في إطار الفكر العربي المعاصر.

وقد رأينا أنه من الضروري الإشارة إلى آراء عديدة من آراء المفكرين المعاصرين والذين مازالوا على قيد الحياة، وذلك من خلال الحديث عن الشخصيات التي قمنا باختيارها وهي شخصيات كما قلت انتقلت إلى الدار الآخرة.

وقد رأينا أيضاً أنه من المناسب النظر إلى الفكر المعاصر على أنه الفكر الذي ظهر في القرن العشرين، ومن هنا كان اختيارنا للشخصيات على أساس أنها شخصيات كانت وفاتها في القرن العشرين، ما عدا جمال الدبن الأفعاني والذي توفي عام 1897،

إذ لا يمكن تحليل آراء محمد عبده والذي توفي في أوائل القرن العشرين (عام 1905) إلا بأن نضع في اعتبارنا الفروق بينه وبين الأفغاني.

خصصنا قسماً كما قلت لدراسة مجال من المجالات الفكرية عند جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وقاسم أمين ومحمد إقبال والذي وإن كان غير عربي، إلا أنه لا يمكن عزل آرائه عن القضايا التي قد تثار في المحيط العربي الإسلامي، ومصطفى عبد الرازق وأحمد أمين، ويوسف كرم، وأحمد لطفي السيد، وأحمد فؤاد الأهواني، وطه حسين، وعثمان أمين وتوفيق الحكيم، وتوفيق الطويل، وعلي عبد الواحد وافي، ويوسف ادريس، وجمال حمدان ومحمد عزيز الحبابي وزكي نجيب محمود والأب جورج شحاته قنواتي ونجيب محفوظ.

ونود أن نشير إلى أننا وقفنا وقفة نقدية من آراء أكثر هؤلاء المفكرين وليرجع القارىء على سبيل المثال إلى رأينا النقدي حين دراسة آراء كل شخصية من هذه الشخصيات. إننا قد نجد مجموعة من الجوانب الإيجابية عند هذا المفكر أو ذاك من المفكرين، ولكننا في نفس الوقت نجد نوعاً من التراجع والأخطاء العديدة عند هذا المفكر أو ذاك. إنهم أفراد بشر أولاً وقبل كل شيء ولم يكونوا من القديسين.

وأكثر المفكرين المعاصرين، إن لم يكن كلهم نجد عنه إشارة مطولة تارة، وموجزة تارة أخرى، وذلك حين الحديث عن الشخصيات التي خصصنا لكل واحدة منها قسماً مستقلاً. وأيضاً نجد ذكراً للعديد من التيارات التي تدخل في مجال التنوير والتيارات التي أحسب أنها قد عبرت عن موقف مضاد للتنوير، نجد ذكراً لها أثناء دراستنا لشخصيات الباب الثاني. كان هذا ضرورياً حتى يتعرف القارىء على الوجه والوجه الآخر على الفكر التنويري والفكر المظلم، الفكر الحي والفكر الميت، الفكر التقدمي، والفكر الرجعي. وهل يمكن أن نتحدث عن طه حسين إلا وأن نذكر كفاحه ضد القضايا الزائفة. هل يمكن أن نتحدث عن عملاق عظيم وهو زكي نجيب محمود، إلا وأن نشير إلى معاركه الكبرى في سبيل الانتصار للمعاني العقلية الخالدة، ورفع راية النور والتنوير في كل مكان.

هذه هي كلمتنا في مجال العقل والتنوير كلمة وجدناها ضرورية وقد أصبح عالمنا العربي المعاصر، عالماً يسوده الظلام الفكري والضباب الثقافي عالم خلا من وجود الفلاسفة وبحيث أصبحنا أصحاب توكيلات فكرية والتقينا باستهلاك المنجزات الحضارات الأوروبية، دون أن نسهم نحن العرب في المشاركة فيها وإبداع أقل القليل منها.

لقد اكتفينا بالوقوف عند التراث وأخذنا نبكي على الاطلال وكأنه بكاء على اللبن المسكوب. التراث الذي وجدنا فيه بعض الاشعاعات الإيجابية إلا أن نصيب الخرافة واللامعقول فيه يعد كماً هائلاً، وبحيث نقول باستمرار أن عدد الخرافات في تراثنا أصبح يفوق عدد سكان الدول العربية من مشرقها إلى مغربها.

ويقيني أنه لو أراد باحث منصف كتابة تاريخ العلمَ العالمي المعاصر فلن يظفر العرب من هذا التاريخ إلا بسطر واحد، أو سطرين.

فلنواجه الأمر بشجاعة والتشاؤم أكثر جدوى من التفاؤل المفرط في السطحية والسذاجة لن يُكتب لنا نحن العرب أن نتقدم إلى الأمام مستقبلاً إلا بأن نتجه بهدي العقل إلى التنوير وبكل طاقتنا وحيويتنا. إنها سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

إن ما كان ذات فائدة في الماضي، قد لا نجد له أدنى فائدة في حاضرنا ومستقبلنا أن العالم يتغير من حولنا في الوقت الذي نجد فيه انتشاراً لمساحة الظلام في عالمنا العربي المعاصر. وقد اكتفينا بإثارة قضايا وهمية كقضية الغزو الثقافي وأصبح حالنا كحال الدون كيشوت الذي يحارب طواحين الهواء. أصبحنا نتكلم على موجة غير الموجة التي يتكلم عليها أصحاب الفكر التقدمي العربي، وانقطع الحوار بيننا تماماً كما انقطع الحوار بين أهل الكهف وبقية سكان المعمورة لأن العملة التي كانت معهم قد انتهى زمانها ووقتها.

لقد أصبح أشباه المثقفين عندنا يتحدث كل واحد منهم عن مشروع له ويقول إنه يعد إبداعاً ومشروعاً فكرياً خاصاً به، وكلها مشروعات وهمية زائفة إذا صدق بها فريق من متخلفي العقول، فلن يصدقها فرد وُهب أدنى حظ من الذكاء.

وإذا كان روادنا من العرب المعاصرين أمثال لطفي السيد وطه حسين وزكي نجيب محمود قد قدموا لنا فكراً تنويرياً عقلياً، فإن هؤلاء الأشباه يقولون إنه يعد فكر ميتاً ولا فائدة منه. ولِمَ لا وقد أصبحنا نعيش نحن العرب في مجتمع الصراصير، وليس في مجتمع النمل والنحل إن الصراصير يتقاتل كل واحد مع الآخر تماماً كما هو الحال عند أشباه المثقفين والثقافة منهم براء. أما النمل والنحل فإننا نجد لديه التعاون والوئام والانسجام.

نعم أخذنا نتحدث عن شعارات براقة، ولكنها تريد منا الرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية، ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر، الهجوم على الحضارة الأوروبية، والقول بالسلفية والأصولية وإعلان الحرب على المستشرقين وأسلمة العلوم إلى غير تلك الشعارات التي يتمسك بها الأشباه والأقزام، والكائنات الناقصة المتخلفة عقلياً.

أقول وأكرر القول إنه لا تنوير بدون عقل والعقل هو المرشد والدليل والحكم كالبوصلة التي يهتدي بها الإنسان في الصحراء إنه النور والضياء اليقين فلا سبيل إلى التنوير إلا عن طريقه.

إنها دعوة أقول بها وأنا أدرك تمام الإدراك بعد أن وصلنا إلى هذه الحالة من الظلام الفكري والضباب الثقافي، أدرك أنها ستكون في واد غير ذي زرع ولكن من الضروري أن أقول بها وقد وجدت الضياء منتشراً في الغرب، وجدت النور قادماً من البلدان الأوروبية. وإذا كنت فرداً من أفراد أمة تتحدّث باللغة العربية، إلا أنني كتبت هذه الدراسة بروح غربية أوروبية أعتز بها طوال حياتي.

إنها دراسة كتبتها على مراحل زمنية متباعدة، القليل منها داخل مصر وأكثرها خارج مصر، ومحاورها الرئيسية داخل صومعتي التي أقيم فيها متوحداً وبعيداً عن غدر الناس وظلم الإنسان العربي لأخيه الإنسان ومنتظراً في سعادة الموت والعدم والفناء، فقيه الخلاص من ألم الحياة. فيه الخلاص من كل أنواع الاغتراب الإنساني فيه النجاة من غدر الزمان وغدر الأصدقاء.

والله هو الموفق للسداد

روما في الثالث والعشرين من أبريل عام 1994

عاطف العراقي

الباب الأول
أساس البناء (العقل والتنوير)

الفصل الأول
البحث عن الجذور
(ابن رشد بصفة خاصة)

أولاً: من القديم إلى الحديث والمعاصر

نود أن نشير من جانبنا إلى أن قضية «التنوير والتراث» من أهم القضايا التي يجب أن نتصدى لها بالبحث والدراسة وخاصة في أيامنا الحالية التي نحياها، أيامنا المعاصرة.

فلكل أمة التراث الخاص بها، والعيب ليس في التراث، ولكن في الفهم الخاطىء للتراث، ولا يصح أن نقف عند حدود التراث الذي تركه لنا أجدادنا بل يجب أن نقوم بفرز هذا التراث واختيار ما يصلح لزماننا.

ويقيني أننا سنجد في بعض جوانب تراثنا بعض الآراء والاتجاهات التي تصلح لنا في حياتنا المعاصرة.

ونحن في أمس الحاجة إلى وضع خطة تنويرية شاملة وذلك حتى نستطيع فهم تراثنا حق الفهم والاستفادة منه. ولا تنوير بدون نشر مبادىء الحضارة الغربية لقد وقفنا للأسف الشديد عند أضعف ما في تراثنا. وقفنا عند كتب التراث الصفراء وما في بعضها من خرافات ركزنا على الإعجاب بشخصيات تقليدية لا يخلو فكرها من رجعية كالأشاعرة وابن تيمية وقفنا عند الفكر الأصولي، رغم صلته الوثيقة بالإرهاب الفكري.

المبدأ إذن يجب أن يتمثل في التنوير. وأي فكرة تراثية لا تتفق مع التنوير فإننا لا بدّ أن نتجاوزها ونقول لها وداعاً، إذ أنها إذا صلحت لعصر، فإنها لا تصلح لعصر آخر أي عصرنا نحن وما يحدث فيه من تطورات هائلة.

هل من المعقول أن نتحدث الآن عن قضايا زائفة، كقضية الخلافة، كقضية الغزو الثقافي، كقضية الإسلام السياسي، كقضية استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية.

إن التراث العربي إذن ينبغي أن ننظر إليه نظرة تنويرية وإذا أردنا البحث عن أساس في تراثنا القديم نبدأ منه في حياتنا المعاصرة، وبحيث نسعى إلى وصل ما انقطع فإنه يبدو لنا أن الأساس يجب أن يتبلور أو ينطلق من فلسفة ابن رشد عميد الفلسفة العقلية في بلداننا العربية، ورائد الاتجاه النقدي التنويري في أمّتنا العربية.

إننا أمام طريقين لا ثالث لهما: طريق النور والتنوير، طريق تقديس العقل والانفتاح على كل الثقافات، وطريق الكلام والسخرية من العقل وتقديس التراث خيره وشرّه وأعتقد أنه لا أحد فينا به ذرة من العقل، وبحيث يكون حيواناً ناطقاً أي إنساناً يرتضي لنفسه الطريق المظلم الطريق المسدود، الطريق الذي يباعد بيننا وبين العالم المتحضر.

ينبغي علينا استئصال كل فكر رجعي غير تنويري من تراثنا القديم فهذا النوع يؤدي بأمّتنا العربية إلى طريق الضياع، وبحيث سيؤدي بنا إن عاجلاً أو آجلاً إلى أن نصبح كالهنود الحمر، سنصبح في خبر كان، إن صح هذا التعبير.

ونود الآن ونحن نتحدث عن قضية التنوير والتراث أن نشير إلى بعض معالم تراثنا القديم، وما فيه من أفكار تنويرية قد تصلح لحل العديد من المشكلات الفكرية والثقافية التي تواجهنا حالياً.

يمكننا القول بأن فكرنا العربي كان في الماضي أكثر ازدهاراً من واقعه الحالي، ويرجع ذلك إلى سببين رئيسيين أولهما الانفتاح على أفكار الأمم الأخرى الانفتاح على الفكر اليوناني، بالإضافة إلى الاستفادة من الفكر الشرقي القديم عند أمم كثيرة من بينها مصر والصين والهند، وقد تم هذا الانفتاح عن طريق حركة الترجمة التي بدأت بصورة بدائية في العصر الأموي وبلغت قمة ازدهارها وعنفوانها في العصر العباسي، بحيث أن العصر العباسي لم ينته إلا وكانت أمهات الكتب في الفلسفة والمنطق والطب والفلك وغيرها من علوم وفنون قد تمت ترجمتها ونقلها من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية.

إن حركة الترجمة من اللغات الأجنبية وخاصة اللغة اليونانية إلى اللغة العربية قد أثرت تأثيراً لا حدّ له في بلورة وصياغة الفكر العربي. فنحن لا نستطيع فهم آراء بعض الفرق الإسلامية كالمعتزلة، وآراء فلاسفة العرب ابتداء من الكندي في المشرق العربي وانتهاء بابن رشد في المغرب العربي. وآراء الذين يمثلون التصوّف الفلسفي من أمثال محيي الدين بن عربي، إلا إذا وضعنا في اعتبارنا أن هؤلاء جميعاً قد اطلعوا على التراث الفلسفي اليوناني، بالإضافة إلى تراث وصلهم من أمم شرقية قديمة.

يمكن أن نقول إذن بأن حركة الترجمة كان لها دورها الكبير والفعال في تشكيل وجهات نظر كثيرة من المفكرين الذين يمثلون الفرق الإسلامية وفلاسفة العرب وصوفية

الإسلام، بل إننا نلاحظ أن المفكر الذي يستفيد من تراث الأمم الأخرى تكون آراؤه أكثر دقة وجرأة من آراء المفكرين الذي تكون استفادته قليلة من التراث الأجنبي ومن هنا فإننا نلاحظ أن فرقة كالمعتزلة تعد أفضل بكثير من فرقة كالأشاعرة، تلك الفرقة - أي الأشعرية - التي لا نجد عندها آراء تقرب في دقتها ونضجها من فرقة كالمعتزلة.

إننا نقول باستمرار إن أصالة الفكر العربي لا يقلل منها اطلاع مفكري وفلاسفة العرب على التراث الأجنبي، بل إننا لو حللنا بدقة مفهوم الأصالة، فلن نجد لدينا فكراً أصيلاً بمعنى أن كل فكر لا بدّ وأن يتأثر بالسابقين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

هذا عن السبب الأول، أما السبب أو العامل الثاني، فيرجع فيما أرى إلى تقديس العقل والاتجاه العقلي إلى حد كبير، فإذا قلنا بازدهار للفكر الفلسفي العربي فإن هذا الازدهار - إذا تأملنا التاريخ - يرتبط بالاتجاه إلى العقل بأقصى قدراته وإمكانياته غير مجد في ملتي واعتقادي الابتعاد عن العقل، لأنه يمثل العصر الذهبي للفلسفة العربية في الماضي. فإذا كنا قد قلنا إن آراء المعتزلة لعبت دوراً حاسماً في تاريخ الفكر الفلسفي العربي. فإن هذا يرجع إلى اتجاهها العقلي إلى حد كبير. نقول إلى حد كبير لأنهم أحياناً يلجأون إلى التعصب لبعض آرائهم تعصباً بغير حدود، والتعصب لا يتفق مع الفكر العقلاني التنويري من قريب ومن بعيد. ومن هنا كان الدور الذي قام به رجال المعتزلة رغم أهميته الكبرى أقل درجة من الدور الذي قام به مجموعة من فلاسفة العرب من أمثال الفارابي مثلاً في المشرق، وابن رشد الذي يعد كما قلنا عميد الفلسفة العربية في المغرب وأعظم الفلاسفة العقلانيين من العرب على وجه الإطلاق.

فالمعتزلة قد اعتمدت على التأويل، تأويل الآيات القرآنية، ونلاحظ أن درجة الاقتراب أو الابتعاد عن العقل إنما يحددها مدى التزام المفكر وابتعاده عن التأويل بمعنى أن المفكر كلما التزم بالتأويل كلما كان مقترباً من العقل، وعلى العكس من ذلك تماماً، إذا ضيق المفكر من دائرة التأويل، فمعنى هذا إنه يعد مبتعداً عن العقل، أو قائلاً للعقل وداعاً إن التأويل يعطي للتنوير مساحة كبيرة، ولا تنوير إذا أنكرنا دور العقل في التأويل.

إننا إذا أردنا الربط بين الماضي والحاضر والمستقبل، إذا أردنا أن نجد مستقبلاً مزدهراً لفكرنا العربي حاضراً ومستقبلاً فلا مفر من الاعتماد على التأويل. وإذا باعدنا بين أنفسنا وبين التأويل، فلن يكون بإمكاننا تقبل تراثنا القديم سنجد أن تراثنا وكأنه لا فائدة منه لأن عصرنا غير عصرهم ومشكلاتنا الحالية غير المشكلات التي كانوا يبحثون فيها.

فالانفتاح على فكر الأمم الأخرى، والاعتماد على العقل وربطه بالتأويل قد أدّيا

إذن إلى ازدهار الفكر العربي في الماضي، بحيث وجدنا في الماضي مفكرين من طراز ممتاز لا يقل الدور الذي قاموا به عن الدور الذي قام به. فلاسفة قبلهم وفلاسفة عاشوا بعدهم، وهل نستطيع أن نقلل من الفارابي ونبوغ ابن سينا وشموخ ابن رشد وعمق أبي العلاء المعري والمتنبي، وقد قام هؤلاء بمجهودات رائعة ممتازة وكانوا علامات مضيئة في تاريخنا الفكري الإنساني وواجب علينا أن نباهي بهم بين الأمم. لقد قاموا بنوع من المزج بين الثقافات الأجنبية اليونانية من جهة أخرى وكانوا مؤمنين بضرورة الاستفادة من أفكار الأمم الأخرى. لم يكن لديهم أي اتجاه عدواني ضد الفكر الأجنبي كهذا الاتجاه الذي نجده عند أمثال ابن تيمية وقبله الغزالي ممن وقفوا وقفة عدوانية من التراث الأجنبي. وإذا كنا نجد فلاسفتنا في الماضي قد تمسكوا بالعقل والتأويل وبالاطلاع على فكر الآخرين فإن هذا يدلنا على أن فكرنا العربي استطاع في الماضي أن يتخذ له موقفاً متميزاً له خصائصه المحددة غاية التحديد.

ولا أمل في أن تقف الفلسفة العربية الحالية ـ هذا إذا سلمنا بوجود فلسفة عربية في عصرنا الحاضر ـ موقف الندّ للفكر الغربي إلاّ بأن تفعل مثل ما فعلته الفلسفة العربية في الماضي، انفتاح على كل تيارات الفكر الغربي، انفتاح على العلم والحضارة، وكفانا تلك الدعوات التي تصدر عن أناس أعتبرهم من المتخلفين عقلياً، وأقصد بهم أولئك الذين يصورون لنا أن الغرب يعد ظلاماً في ظلام، يصورون لنا العلم وكأنه شر مستطير، يصورون لنا الحضارة الأوروبية وكأنها كالفك المفترس الذي يريد أن يعتدى على تراثنا القديم.

كلا يا سادة ليس العلم الغربي ظلاماً، ليست الحضارة الأوروبية شراً، ولكن الشر يأتي من الدعوات المغلقة، فالظلام يرتبط بضيق الأفق ومن يغلق عليه النوافذ لا بد أن يصاب بضيق التنفس، أو سيتنفس هواءاً راكداً فاسداً.

أقول لا بد أن نأخذ بأسباب العلم والحضارة، والعلم الآن بيد الغرب شئنا أم لم نشأ الحضارة الآن تتمثل في أوروبا أردنا أم لم نرد. فيجب أن نستيقظ ونعرف تماماً أننا إذا أردنا لنا فكراً إذا أردنا اتجاهاً، فلا مفر من الانفتاح على كل التيارات.

ثم بعد ذلك لنأخذ منها ما نأخذ ولنرفض منها ما نرفض، إما أن نهاجم لمجرد الهجوم أن نرفض لمجرد الرفض، فإنني بصراحة اعتبر هذا سلوكاً عدوانياً يُعد أدنى مرتبة من سلوك الحيوانات المفترسة، ولنعترف بصراحة ولنكاشف أنفسنا على حقيقتها وسنرى أننا إذا فعلنا مستقبلاً مثل ما نفعل حالياً فسوف نصل إلى حالة من التخلف يرثى لها وإذا ادعينا أننا نصعد، فهو صعود إلى الهاوية.

ومن هنا يجب علينا مواصلة ما انقطع. لقد باعدنا بين أنفسنا وبين العقل باعدنا بيننا وبين التأويل الذي يعتمد أساساً على العقل، أغلقنا على أنفسنا الأبواب والنوافذ وأصبحنا نجتر من التراث، أي تراث يا سادة. إن التراث وحده لا يكفي. وأقولها بصراحة إن في بعض كتب التراث كماً هائلاً من الأفكار عدداً هائلاً من الخرافات، أكثر من تعداد الشعوب العربية، إن الزمان الآن غير زمان الماضي، ويقيني أن من انتجوا لنا فكراً في الماضي لم يكن قصدهم اطلاقاً أن نقف عن هذا الفكر، أن نقف في حالة سكون وجمود إنهم لو بعثوا الآن لضحكوا علينا ملىء أفواههم وقالوا لنا ساخرين منا: إننا بحثنا في مشكلات عصرنا، ومشكلاتكم الآن غير مشكلاتنا، فما الذي أدى بكم لأن تقفوا عندما وقفنا، لماذا لا تنظرون إلى تراثنا نظرة نقدية تؤدي بكم إلى التقدم وعدم التحرك في أماكنكم.

لنعترف بصراحة أننا نمر الآن بحالة من الكسل العقلي أننا نمر الآن بحالة من جمود الفكر وضيق الأفق. ونحن الآن أمام موقفين كما قلنا يجب علينا أن نختار موقفاً منها. إما أن نباعد بيننا وبين العقل والحضارة والعلم وهذا سيؤدي بنا إلى التخلف والانهيار والاضمحلال أو أن نتمسك بأساليب العلم ونجعل العقل هو المعيار، وهذا سيؤدي بنا إلى التقدم والازدهار بحيث يأخذ فكرنا العربي مكانه بين الفكر الغربي فالفكر الغربي يتقدم تقدماً سريعاً، أما الفكر العربي فقد أصبح فكراً متقوقعاً. فكراً محلياً.

ويبدو لي ـ وقد وصلنا إلى تلك الحالة التي يرثى لها أنه لا مفر من الاطلاع على الفكر الغربي بكل ما نملك من قوى وأدوات. كفانا ـ كما قلت ـ هجوماً على العلم وعلى الحضارة في أوروبا أنه لمن مصائب الزمان أن يهاجم الفرد منا الحضارة والعلم ميكروفون في الوقت الذي يجب أن يعلم فيه أن الميكروفون ثمرة من ثمرات الحضارة. يهاجم الفرد منا العلم الأوروبي ثم يسارع لاستعمال السيارة، والسيارة تعد ثمرة من ثمرات العلم ولو كان هذا الفرد الذي يهاجم العلم متسقاً مع نفسه وصريحاً مع نفسه، لاستخدم الدواب في تنقلاته، ولكنه للأسف الشديد يتناقض سلوكه مع أقواله. يهاجم الفرد منا العلم الأوروبي ويسود آلاف الصفحات يدفع بها إلى المطبعة، والمطبعة أيضاً تعد ثمرة من ثمرات الحضارة.

ومن هنا كان واجباً علينا وخاصة بعد أن وصلنا إلى تلك الحالة التي يرثى لها. أن نقوم بالاطلاع على فكر الغرب ونأخذ منه ما نأخذ دون خوف على شخصيتنا. فمن يؤمن بطريق النور والتنوير، لا خوف عليه، لأن هذا الطريق سيؤدي به إلى التقدم إلى الأمام.

إن تراث السلف إذا قصدنا بالسلف أجدادنا من المفكرين، لا يعد كله صواباً ولا يعد كله خطأ. إن تراث السلف نجد في بعضه ما يصلح لنا في حياتنا الحاضرة، وفي بعضه الآخر ما يعد عائقاً بيننا وبين التقدم، ولنأخذ في اعتبارنا أننا لو قرأنا على سبيل المثال كل كتب أجدادنا في مجال العلوم فلن تساعدنا تلك الكتب على أن نتوصل إلى أي مخترع من المخترعات الحديثة، وجربوا ما شئتم حتى تصدقوا ما أقول به الآن. اجعلوا كتب الماضي هي الكتب المعتمدة والرئيسية في كلية ككلية العلوم، في أي بلدة من البلدان العربية. فماذا سيحدث؟ لن يكون في إمكان خريجي تلك الكلية، التوصل إلى أي شيء جديد، لماذا؟ لأنهم وقفوا عند كتب التراث، لأنهم تصوروا أن القديم لا بد أن يعد شيئاً عظيماً مقدساً لمجرد أنه قديم.

إننا أيها القراء أصبحنا كمن يبكي على الأطلال. إن تجاوز التراث والانطلاق إلى الحديث والمعاصرة يعد أمراً ضرورياً. وقد قام أجدادنا بما استطاعوا القيام به فلنشكرهم على ما قاموا به، ولكن لا يصح أن نقف جامدين عند أقوالهم. إنهم أقاموا فكرهم العلمي وتصوراتهم المذهبية على أساس القول بالعناصر الأربعة التي قال بها القدماء وهي التراب والماء والهواء والنار. فهل عدد العناصر الآن أربعة؟ كلا أيها القراء. العلم الآن غير العلم في الماضي والمذاهب الفلسفية التي أقيمت على أساس النظام العلمي القديم أصبحت الآن في خبر كان.. أصبحت الآن تراثاً ماضياً وولى شأنه، فلا يصح الوقوف عندها جامدين، بل من الانطلاق منها إلى الفكر العلمي الحديث لأن المنهج غير منهج الماضي. العلم الآن ليس فيه أي حديث عن الكيفيات، بل العلم الآن كم وكم فقط ومن يحشر في كلامه العلمي أي قول عن الكيفيات فلا أشك لحظة واحدة في أنه لا بد أن يكون هارباً من مستشفى من مستشفيات الأمراض العقلية.

أقول إذن بأن التراث وحده لا يكفي إذا أردنا لأنفسنا أيديولوجية عربية تختلف في خصائصها عن أيديولوجيات الغرب، إننا لن نحقق ذلك عن طريق الهجوم والرفض لفكرة الغرب، بل عن طريق التمسك بشخصيتنا وتراثنا العربي من جهة، ثم فتح النوافذ على الفكر الغربي بكل طاقاتنا من جهة أخرى وأقول دواماً أنه لا خوف على شخصيتنا من الانفتاح على الغرب لأن الشخصية بوجه عام إنما تعتمد على بعض العناصر الثابتة. وتلك العناصر الثابتة تجعل الشخصية بمأمن عن الزوال والانتهاء. أما العناصر المتغيرة فهي التي تمثل الوافد عليها، والوافد لا يقضي على الثابت من الشخصية وهل قضى العلم الغربي على شخصية أفراد اليابان أبداً لأن الشخصية كما قلت ـ لها مكوناتها الثابتة التي تجعل أو تحقق لها نوعاً من الاستقرار والثبات. لا حل إذن إلا بأن ننظر إلى تراثنا من خلال منظور تنويري يعتمد على تقديس العقل ورفع كلمته فوق كل كلمة.

وإذا انتقلنا من ماضي فكرنا العربي المزدهر الماضي الذي وجدنا فيه مجموعة كبيرة من المفكرين والفلاسفة نباهي بهم بين الأمم قاطبة من مشرق الدنيا إلى مغربها وعلى رأسهم ابن رشد، إلى الحديث عن الحاضر، لوجدنا أن الفلسفة العربية التي كانت مزدهرة غاية الازدهار في الماضي، قد تحولت في أيامنا هذه إلى مجموعة من الشروح والتعليقات ومن هنا انعدم وجود فلاسفة في عالمنا العربي المعاصر ومنذ ثمانية قرون، أي منذ وفاة الفيلسوف العربي ابن رشد.

صحيح أننا نجد الكثير من العلوم التي ازدهرت خلال ثمانية قرون انقطعت فيها الفلسفة أو بمعنى أصح انقطع فيها وجود فلاسفة عرب سواء في المشرق العربي أو في المغرب العربي. هذا يرجع إلى أن تقييد حركة الفكر وشل نشاط العقل والحجر على التأويل العقلي كل هذا حدث بالنسبة للفلسفة خلال هذه القرون الثمانية في هذه البلدة أو تلك من بلداننا العربية، ولكنه لم يحدث بالنسبة للعلم إذ يعتقد البعض من أصحاب التقليد والفكر الضيق المنغلق المتحجر على الفلسفة، أن القضايا التي يتعرض لها الفلاسفة تتصل بصورة أو بأخرى بالموضوعات الدينية والتاريخ خير شاهد على ذلك، فالغزالي قد هاجم الفلسفة وكفر الفلاسفة في مجموعة من الآراء أو الموضوعات ولكنه لم يكفر العلماء.

وما يوجد في حاضرنا لا ينفصل عن ماضينا، بمعنى أننا لا نجد هجوماً على العلم بمثل الهجوم على العقل أداة الفلسفة والتفلسف. فكثيراً ما يحلو لأصحاب التقليد والجمود كما قلت ـ الهجوم على العقل والفلسفة والتفلسف ولكنهم لا يهاجمون عادة العلم والعلماء في بعض بلداننا العربية الآن، تقوم الجامعات بدراسة علم أرسطو ولكنها تكفر آراء أرسطو الفيلسوف، أرأيت أيها القارىء تناقضاً أخطر من هذا التناقض. النظر إلى أرسطو بوجهين السماح بآراء العلمية، وتكفير آراء أرسطو الفلسفية في حين أن أرسطو العالم لا ينفصل عن أرسطو الفيلسوف. ألم أقل لك أيها القارىء أن من يفعلون ذلك الآن في بعض بلداننا العربية قد أصيبوا بحالة من التخلف العقلي ونقص في الذكاء والفطنة والعياذ بالله، إنهم لم ينظروا إلى تراثنا نظرة تنويرية وقاموا بتأليف كتب مدفوعة الأجر تحثُ على نشر الخرافة وبث الفكر الرجعي المتخلف.

هذا كله يعني أنه من الصعب أن نقول بوجود فيلسوف عربي معاصر، إننا إذا نظرنا نظرة موضوعية ولم ننظر نظرة متفائلة ساذجة، فلا بد من أن نقول إننا لا نجد الآن فيلسوفاً في عالمنا العربي.

لا نجد إذن فيلسوفاً في بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها، ولنكن متمسكين

بالصراحة والموضوعية فالتشاؤم أحياناً يعد أكثر واقعية من التفاؤل.

وإذا تساءلنا عن الأسباب، فالأسباب عديدة وهي مؤلمة حقاً، ومن المؤسف أننا وجدنا في الماضي، في العصر العباسي وعلى سبيل المثال، آراء صادرة عن حرية الفكر، آراء صادرة عن احترام العقل، نكاد لا نجدها الآن. ألم أقل لك أيها القارىء العزيز أن ما نتباهى به من صعود يعد صعوداً إلى الهاوية. أليس من المؤسف أن نجد فلسفة وفلاسفة منذ قرون بعيدة في ماضينا المزدهر ولا نجد فلاسفة في الحاضر.

أما الأسباب فهي كما قلت تعد عديدة ومن بينها أننا إذا كنا نجد في الماضي فلسفة مزدهرة غاية الازدهار، فإننا نجد الفلسفة الآن قد تحولت في أكثر الأحيان في أيامنا هذه إلى مجموعة من الشروح والتعليقات، ومن هنا انعدم وجود فلاسفة في عالمنا العربي المعاصر. كما قلت لأن مجرد الشارح لا يمكن أن يكون فيلسوفاً. والذي يقتصر على التعليق لا يمكن أن يرقى إلى مستوى الفيلسوف. ولن نتنقل من حال إلى حال أفضل وأسمى. إلا بالنظر ـ كما قلنا إلى تراثنا من خلال النظرة التنويرية.

سبب آخر يرجع إلى الماضي، يتمثل في قيام مجموعة من المفكرين المشهورين، وعلى الأصح نحن الذين أضفينا عليهم هالات الشهرة ومنهم الغزالي عدو الفلسفة وابن تيمية الذي هاجم الفلسفة والمنطق هجوماً عنيفاً، قيام هؤلاء المفكرين بالتقليل في شأن الفلسفة ونظراً لشهرة هؤلاء المفكرين فإن هذا قد أدى إلى انحسار الفلسفة في عالمنا العربي المعاصر، إن هؤلاء المفكرين لم يؤمنوا بأهمية الانفتاح على أفكار الأمم الأخرى، وبالتالي فإن فكرهم لا يصلح لنا إذا أردنا النظر إلى التراث من خلال التنوير.

ومن الأسباب التي ترجع إلى الحاضر، إننا حتى الآن لم نتجاوز مرحلة طبع التراث أو تحقيق التراث، لم نتجاوز هذه المرحلة إلى مرحلة إحياء التراث، ولا يخالجني شك في أننا إذا وقفنا عند مرحلة الطبع أو التحقيق ولم نتجاوزهما إلى الأحياء لن نجد فلاسفة في عالمنا العربي حتى لو مرت علينا عدة قرون من الزمان.

سبب آخر يتمثل في أننا حتى الآن لم نتفق على أساس نقيم عليه دراستنا للأصالة والمعاصرة، وهذا قد أدى إلى أننا لا نجد حتى الآن معالم ثقافة عربية محددة. والفيلسوف، أي فيلسوف لا يستطيع أن يقدم لنا مذهباً فلسفياً إلا إذا عاش في ظل ثقافة محددة الإطار والمعالم عدة أجيال، يتأثر بها ويتفاعل معها، ويكون مذهبه ناتجاً عن تفاعله مع هذه الثقافة سواء اتفق مع بعض جوانبها أو اختلف مع جوانبها الأخرى، والمهم هو أن تكون تلك الثقافة مؤثرة في بلورة أفكاره بصورة أو بأخرى ويكون في

نفس الوقت عن طريق أفكاره دافعاً لثقافة مجتمعه إلى الأمام، ولا تقدم إلا عن طريق التنوير، لا تقدم إلا عن طريق تقديس العقل.

أقول هذا وأؤكد على القول به لأنني أعتقد أن الأصالة وحدها لا تكفي، والمعاصرة وحدها لا تكفي، ولا بد من المزج بينهما مزجاً دقيقاً. إن الأصالة وحدها تكون نصف شخصية الإنسان، والمعاصرة وحدها تكون نصف شخصية الإنسان ولا أحد يرضى لنفسه أن يكون نصف إنسان. إذا أردنا لأنفسنا نحن العرب التكامل وعدم ازدواج الشخصية فلا بد أن تكون لنا شخصيتنا البارزة المحددة المعالم التي تكون نتيجة للأصالة والمعاصرة ويقيني أننا لو فعلنا ذلك فسنتخطى المحلية إلى العالمية، سنجد فلاسفة ولو في المستقبل البعيد.

والأساس الذي نقيم عليه قضية الأصالة والمعاصرة هو العقل أساساً ـ كما قلنا فالعقل أشرف ما في الإنسان، العقل يمثل الطريق الذهبي العظيم ـ العقلُ أعظم الأشياء قسمة بين البشر. فلنتجه بكل قوانا إلى العقل ولنجعله طريقنا الذي نسير فيه وكفانا تقليداً وكفانا جموداً، كفانا سخرية من العقل، حتى وصلنا إلى ما نحن فيه الآن من حالة الركود والتخلف الفكري.

إحياء التراث على أساس العقل يعد واجباً علينا إذن إذا أردنا أن نجد فلاسفة في عالمنا العربي بعد انقطاع طال واستمر ثمانية قرون.

صحيح أننا نجد في هذه البلدة أو تلك من بلدان الوطن العربي في مصر أو خارجها مجموعة من المفكرين الكبار والعظام سواء اتفقنا معهم، أو اختلفنا معهم ولكن من الإسراف في القول أن نقول بوجود فلاسفة في عالمنا العربي المعاصر. وهؤلاء حاولوا الإصلاح الفكري والاجتماعي بصورة أو بأخرى ولا بد أن نعترف بأهمية فكرهم لقد قدموا لنا آراء غاية في النضج والعمق وتركوا لنا المؤلفات التي لا بد أن نستفيد منها. وهم أمثلة، مجرد أمثلة، لأن تاريخنا المعاصر لا يخلو من وجود مفكرين كثيرين سواء في مجال الفلسفة أو مجال الأدب وغيرهما من مجالات، ومن المنتظر إذا ركزنا على أهمية التنوير في مجال التراث إذا سعينا بكل قوتنا إلى إحياء التراث وجعلنا العقل هو المعيار، ورفضنا من التراث كل ما لا يتفق مع الأخذ بأسباب العلم والحضارة. واحترمنا حرية الفكر في كل مكان في بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها أقول من المنتظر أن نجد مستقبلاً فلاسفة، وإن كان مستقبلاً بعيداً لأن معاول الهدم في القرون الماضية قد تركت آثاراً سيئة، ولا بد من الانتظار عدة قرون حتى نطمع في وجود ما نسميه فلسفة عربية، حتى نطمع في وجود فلاسفة في بلداننا العربية.

هل من المناسب ونحن في عصر وصل فيه الإنسان إلى القمر، أن نقول إن الحل هو التراث وكتب التراث مجتمعة لا تساعدنا على التوصل إلى اكتشاف من الاكتشافات العلمية؟ إننا لو كنا قد آمنا بقاعدة النظر إلى التراث من خلال التنوير، لما قلنا بهذه الأقوال التي لا تبررها حضارة العصر، ولا طبيعة التطبيقات العلمية التكنولوجية.

هل من العقل في شيء أن نلحق الثابت بالمتغير وذلك حين نسعى إلى استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية، إن هذا السعي من جانباً يعد فاشلاً قلباً وقالباً، أذكر أن عالماً كبيراً من علماء الجغرافيا، قام بتدريس الجغرافيا بدولة من الدول البترولية والتي مازال بعض الرجال فيها يعتقدون بأن الأرض ثابتة وليست متحركة. لقد ذكر لي هذا الأستاذ أنه اضطر لتعليم الطلبة الحقائق الجغرافية الصحيحة، وذلك عن طريق نسبتها إلى الكفار، لقد كان يبدأ محاضرته التي يذكر فيها الأدلة على حركة الأرض وعدم ثباتها بأن يقول: يقول الكفار والعياذ بالله إن الأرض متحركة... وهكذا إلى آخر الأمثلة، نعم لو كنا قد آمنا بمبدأ التنوير لما وقعنا في أخطاء لا حصر لها ومن بينها بالإضافة إلى ما ذكرنا القول بالدولة الدينية أو الإسلام السياسي، ولا يوجد في الدين ما يسمى بالدولة الدينية فالدين لله والوطن للجميع، لو كنا قد استفدنا من مبادىء ابن رشد عملاق الفلسفة العربية حين كان يميز لنا بين طبيعة الدين، وطبيعة الفلسفة، لو كنا قد دافعنا عن أفكاره التنويرية لما وصلنا إلى هذه الحال التي يؤسف لها.

إن أوروبا لم تتقدم إلا عن طريق السعي بكل قوتها وابتداء من عصر النهضة نحو تحقيق مبدأ التنوير، وبحيث وجدنا ثقافة أوروبية جديدة تختلف في أساسها ومنهجها عن ثقافة العصور الوسطى. لم تقل أوروبا لنفسها إننا يجب أن نقف عند فلسفة فلاسفة الغرب في العصور الوسطى، بل إنها امنت بالانطلاق نحو العقل، نحو الحضارة الحديثة، نحو التنوير، ولكن ماذا نقول وقد تحولت بعض مجلاتنا الفكرية إن لم تكن كلها إلى أبواق دعاية للظلام والرجعية والهجوم على التنوير وذلك لأسباب عديدة من بينها سحر الدولار، وما أدراك ما الدولار.

نقول ونكرر القول إننا نستطيع تصور نظام عربي جديد، إذا أخذنا من تراثنا ما يؤدي إلى نهضتنا الفكرية وبحيث لا يكون معوقاً لمسيرتنا الإنسانية. نستطيع أن نسعى إلى النظام الجديد إذا اعتقدنا بأن النزعة الإنسانية التنويرية هي التي يجب أن نبحث عنها في تراثنا. إننا نحتاج إلى التنبيه إلى أخطاء من يطلقون على أنفسهم بأنهم من الأصوليين، وهذا التفكير الأصولي يحاول الرجوع بنا إلى الوراء. يحاول بكل قوته

ضرب التنوير في الصميم. يجب ألا نقف عند التراث وإلا وصلنا إلى حالة العدم، بل يجب أن نسعى بكل قوتنا إلى التنوير-إذ أن وجودنا وبقاءنا يرتبط بالنور، أساساً، كما يرتبط العدم والفناء بالظلام وذلك كما يقول ابن سينا في حديثه عن الله تعالى فالق ظلمة العدم بنور الوجود.

ولن يصبح لنا دورنا الحيوي والفعال والنشيط والرائد في العالم الذي نعيش فيه إلا إذا آمن كل فرد بأن تراثنا لا يكون صحيحاً إلا إذا نظرنا إليه من خلال النور والتنوير أما إذا وقفنا عند التراث لمجرد أنه تراث وحافظنا على كل ما فيه، رغم ما قد نجده من بعض الخرافات في هذا !الكم التراثي فإننا سنعود إلى الوراء. سنصعد إلى الهاوية، سيكون حالنا كمن يبكي على الأطلال في الوقت الذي يجب فيه أن نركز على حاضرنا، وننطلق منه إلى مستقبل مشرق وضاء.

غير مجد في ملتي واعتقادي الابتعاد عن طريق العقل، طريق النور هذا ما تعلمناه من ابن رشد، وإذا كان ابن رشد يمثل جانباً تراثياً، فالعيب إذن كما نقول ـ ليس في التراث ولكن في الفهم الخاطىء للتراث. ويقيني أننا إذا كنا قد ركزنا على دروس ابن رشد واستفدنا منها لتجنبنا بالتالي العديد من الأحكام الخاطئة التي يقول بها أناس تحسبهم من المفكرين وما هم بالمفكرين ولكنها الشهرة العمياء. أناس بلغوا مبلغاً كبيراً من التخلف العقلي يثيرون مجموعة من القضايا ويطلقون العديد من الأحكام التي تدور حول تكفير العلمانية والقائلين بها، تكفير الباحثين في الفلسفة الوجودية، السخرية من الحضارة الأوروبية، وهكذا إلى آخر الأحكام التي كان بإمكاننا تجنبها تماماً إذا وضعنا في الاعتبار أن لا تقدم بدون تنوير.

ينبغي علينا إذن الانفتاح بكل قوتنا على كل الثقافات الأخرى تماماً كما دعانا فلاسفة العرب ابتداء من الكندي الذي قال: فلنبحث عن الحقيقة كحقيقة أي بصرف النظر عن مصدرها وسواء كانت عربية أو أوروبية، وابن رشد أيضاً الذي قال فلنضرب بأيدينا إلى كتب القدماء فما كان منها صواباً يجب أن نأخذه منهم، وما كان فيها غير صواب، فينبغي أن ننبه على ذلك أليست هذه كلها دعوات تراثية مشرقة وضاءة تقوم على الإيمان بالتنوير والاعتقاد بأهميته الكبرى وأنه لا حياة لنا بدونه.

ولا أكون مبالغاً إذا قلت بأننا يجب أن نبدأ صفحة جديدة، نبدأ بأن ندرس تراثنا ونفحص كل ما فيه، وبحيث لا نأخذ منه بعد دراسته إلا ما يكون متفقاً مع التنوير، وبحيث يكون مفيداً لنا في حياتنا التي نحياها أما ما لا يفيدنا في حياتنا التي نحياها ويعد معوقاً لنا في مسيرتنا العلمية والفكرية. فإننا نقول له إلى الجحيم وبئس المصير.

ثانياً : ابن رشد من خلال منظور عصري (لماذا ابن رشد)؟

تمهيد

أود أن أشير في بداية دراستنا لحقيقة الفلسفة الرشدية من خلال منظور عصري إلى أن هدفنا ليس أبعاد ابن رشد، وفلسفته عن دائرة الإسلام، إذ لا بد أن نضع في اعتبارنا أنه ليس من الضروري وجود تعارض بين كون ابن رشد مسلماً، وكون فلسفته، فلسفة عربية.

وهل يمكن أن نتغافل عن حقائق ثابتة نجدها في كتب السير والتراجم من جهة، وفي مؤلفات ابن رشد وشروحه من جهة أخرى. لقد كان ابن رشد قاضياً، وقاضياً للقضاة وكتب العديد من الرسائل والكتب الفقهية ومن أبرزها كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» بالإضافة إلى وجود مؤثرات دينية في فلسفته، وإن كان قد فهمها فهماً خاصاً يلتقي وكونه في الأساس وبالدرجة الأولى فيلسوفاً عربياً يعد صاحب أصرح تجاه عقلي تنويري في فكرنا الفلسفي العربي من مشرقه إلى مغربه.

كان ابن رشد وكما سيتبين لنا من خلال عرض بعض نماذج من فلسفته ملتزماً بخصائص الفكر الفلسفي، لم يكن مجرد مدافع عن الفكر الإسلامي ولو على الأقل عند الفرق الإسلامية بل كان يضع في اعتباره أساساً الالتزام كما قلنا بخصائص الموقف الفلسفي، وذلك بصرف النظر عن اتفاقنا معه أو اختلافنا في رأي أو أكثر من الآراء التي قال بها[1].

بل إن الخلاف بينه وبين الأشاعرة والغزالي والصوفية، كان خلافاً معبراً في جوهره عن التزامه بشروط الموقف الفلسفي والوقفة الفلسفية، وأحسب أن الغزالي إذا كان قد التزم بتلك الوقفة، لما أدى ذلك بموقفه حول تكفير الفلاسفة في بعض الآراء التي قالوا بها. ونحن نعلم أن ابن رشد قد خالف الغزالي نظراً لأن ابن رشد ـ كما قلنا ـ كان معبراً في أفكاره عن الابتعاد عن مسألة التحريم والتكفير لأنه بالدرجة الأولى كان فيلسوفاً عربياً ملتزماً بالقول بأن الفكرة إنما تعد فكرة فلسفية صحيحة إذا كانت معبرة عن الالتزام بخصائص الفكر الفلسفي، لقد كان يقدم أفكاره بصرف النظر عن مدى اتفاقها أو اختلافها مع الدين وهكذا فعل الفلاسفة، فلماذا إذن نطلق على فلسفاتهم بأنها فلسفات إسلامية.

---

(1) يمكن الرجوع إلى دراسة عميقة للدكتور سالم يفوت بعنوان /ابن رشد ودارسوه المصريون (عاطف العراقي نموذجاً) (ندوة العلاقات المغربية المصرية ـ الدورة الثالثة 1992).

إننا إذا كنا نشير في دراستنا اليوم، قضية تسمية الفلسفية التي تركها لنا أجدادنا وهل نسميها فلسفة عربية أم نطلق عليها فلسفة إسلامية، فإن ذلك لا يعني أننا نود بعث قضية دار حولها الجدل بين عديد من الدارسين والمهتمين بفلسفتنا، سواء كانوا باحثين من العرب، أو كانوا من الباحثين الغربيين المستشرقين.

لا نريد إذن من جانباً مجرد بعث قضية أثيرت منذ نصف قرن من الزمان أو يزيد ولكن قصدنا هو التنبيه إلى عدد من الأخطاء وأوجه التعسف التي تشيع الآن وللأسف الشديد في بلداننا العربية، والتي كان شيوعها نتيجة منتظرة ومتوقعة حين فضل بعض الباحثين والرواد القدامى تسمية فلسفتنا بالفلسفة الإسلامية، ويقيني أن الباحثين والرواد القدامى. ومنهم لايزال يثري حياتنا الفلسفية بالعديد من الثمار الفكرية الرائعة، ولو كانوا قد أدركوا ما ستؤدي إليه تلك التسمية ومستقبلاً من مخاطر وسوء استخدام لترددوا ألف مرة قبل استخدام مصطلح «الفلسفة الإسلامية».

ومن الأمور التي تلفت النظر أن الرواد سواء في مصر أو غيرها في بلدان العالم والذين استخدموا مصطلح الفلسفة الإسلامية قد نظروا إلى الفلسفة نظرة دقيقة إلى حد كبير وكانت عقلياتهم متفتحة، بحيث نبهوا إلى أضرار كل فكر لاعقلاني، أما الآن وللأسف الشديد فإننا نجد عند بعض من يفضلون تسميتها «بالفلسفة الإسلامية» تشجيعاً للفكر اللاعقلاني. ونشراً للخرافة، وحشراً لموضوعات داخل إطار فلسفتنا ليس لها صلة بالفلسفة من قريب أو من بعيد ولنعترف بصراحة وموضوعية إن أكثر دراستنا الحالية وخاصة من حيث المنهج، منهج دراستها قد أصبحت أضحوكة عند الباحثين والمستشرفين الأوروبيين. وهل من المعقول أن يصبح فكر ابن تيمية والذي يعد عدواً لكل فكر ناضج متفتح، هو الفكر المسيطر على أذهان المشتغلين ببعض الأقسام الفلسفية في مصر والعالم العربي وذلك على الرغم من لاعقلانية هذا الرجل في بعض آرائه؟ نعم إن من حق المستشرقين الأوروبيين أن يضحكوا على ما نطلق عليه في عالمنا العربي بحوثاً فلسفية في حين أنها لا تنتسب إلى الفلسفة من قريب أو من بعيد وتختلف تماماً عن الفلسفة كما ينبغي أن تكون قلباً وقالباً.

كل هذه المآسي والكوارث قد نتجت بطريقة غير مباشرة عن تسمية فلسفتنا بأنها «فلسفة إسلامية» لماذا؟ لسبب بسيط جداً وهو أن فريقاً منا قد خلط خلطاً شنيعاً بين خصائص الفكر الديني، وخصائص الفكر الفلسفي، وأدى هذا إلى النظر إلى أفكار الفيلسوف من خلال منظور الدين، وهذا من أخطر الأشياء لأنه يؤدي إلى تفسير آراء الفيلسوف تفسيراً خاطئاً، فإذا قلنا مثلاً: «إن الفارابي يعد من فلاسفة الإسلام، وفلسفته

تعد فلسفة إسلامية وحين نجد الفارابي يقول صراحة بقدم العالم، فإن البعض من أشباه الباحثين في الفلسفة يقوم بتأويل آراء الفارابي تأويلاً فاسداً، لماذا؟ ينظر إليه من خلال كونه فيلسوفاً إسلامياً وإن فلسفته تعد فلسفة إسلامية، وإن الفيلسوف الإسلامي لا يصح في نظرهم أن يقول بقدم العالم ومن هنا فلا بد من انطاق الفارابي بآراء لم يقم بها اطلاقاً وذلك حتى يتفق ذلك مع كونه فيلسوفاً إسلامياً.

وهكذا إلى آخر التفسيرات والتأويلات الفاسدة والتي تعد بالمئات وكلها تجعلنا نقول: أيتها الفلسفة التي يطلق عليها البعض منا أنها إسلامية، كم من الأخطاء والأباطيل والضلال ترتكب باسمك.

هل من المعقول أن أنظر إلى فلسفة الفيلسوف من خلال منظور التوفيق بين الدين والفلسفة، في الوقت الذي نجد فيه أن فلاسفة العرب لم ينجح واحد منهم في التوفيق بينهما؟ هل يمكن أن ننسى قول إن رشد «بالحقيقتين» أو بالحقيقة ذات الوجهين؟

لا أكون مبالغاً في القول إذا قلت إننا نحن العرب قد أسأنا أبلغ الإساءة إلى فلسفتنا وكان المستشرقون ومازالوا أكثر عمقاً ودقة منا في النظر إلى فلسفتنا. لقد أصبح فهمنا لفلسفتنا يدور حول الأساليب الخطابية اللامعقولة والتي نجدها عند أصحاب الفكر المتزمت الفكر الرجعي الفكر الذي يعد تعبيراً عن الصعود إلى الهاوية، بل نقول بصراحة إن النظرات المتجمدة والخاطئة لفلسفتنا إنما ساعد على انتشارها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة نوع من الفكر المعادي للفلسفة والذي يسود في بعض الدول البترولية العربية، أي البتروفكر.

يضاف إلى ذلك أن المناخ الفكري السائد في أكثر البلدان العربية إنما يعد تعبيراً عن الترحيب بالفكر الذي لا يمكن اعتباره عقلانياً وبالتالي الضيق بالفكر الحر، الفكر العقلاني ولنضرب على ذلك مثالاً واحداً. إذا قام فرد منا بدراسة عن ابن تيمية تقوم على الترحيب بآراء الرجل بحق وبغير حق، فإنه سيجد الأموال والجوائز تسعى إليه من أكثر البلدان البترولية وعلى العكس من ذلك تماماً إذا قام بتأييد الفكر العقلاني ممثلاً في ابن رشد على سبيل المثال وهذا قد يؤدي إلى الاعتقاد بالصلة بين الغنى والتأخّر الفكري، وبين الفقر والتقدّم الفكري أليس من الملفت للنظر أننا نجد عالمنا العربي بوجه عام قد ارتضى لنفسه آراء الغزالي فأدّى به هذا النوع من التأخر الفكري، في حين أن أوروبا بوجه عام قد ارتضت لنفسها فلسفة ابن رشد ومبادىء ابن رشد فأدى بها ذلك إلى التقدم الفكري؟

إن العبرة إذن ليست بالتسمية، فلسفة إسلامية أم فلسفة عربية، وإن كنا نفضل من جانبنا تسميتها: فلسفة عربية. إن مصطلح الفلسفة العربية سيجنبنا أي فهم خاطىء لفلسفتنا يباعد بيننا وبين التفسيرات والتأويلات الفاسدة، سيجعلنا ننطلق انطلاقة إيجابية بحيث نفهم فلسفتنا كما ينبغي أن يكون الفهم، ونربط بينها وبين متطلبات عصرنا الحالي وما سيجيء بعده من عصور المستقبل، وكم كان أكثر المستشرقين على صواب تماماً في استعمالهم لمصطلح الفلسفة العربية. ومن الذي قال إن فلاسفتنا القدامى كانوا منطلقين من نقطة بداية إسلامية أننا لو قلنا بهذا القول الخاطىء فكيف نبرر إذن هجوم الغزالي على الفلسفة وذهابه إلى تكفير الفلاسفة في مجموعة من الآراء التي قالوا بها. فأي الفريقين إذن هو المنطلق من بداية إسلامية؟ الفلاسفة أم الغزالي؟ إذا قلنا الفلاسفة، فمعنى هذا أن الغزالي لا صلة له بالإسلام من قريب أو من بعيد لأنه قام بتكفير من نطلق عليهم فلاسفة الإسلام وإذا قلنا إن الغزالي هو الذي انطلق من نقطة بداية إسلامية، فمعنى هذا أنه من الصحيح تماماً الاعتقاد بخطىء وصف فلسفة فلاسفتنا بأنها إسلامية.

إن الحل الذي يبدو لي، إنه الحل الملائم والذي يعد معبراً عن رؤية عقلانية مستقبلية هو أن نسمي فلسفتنا بالفلسفة العربية وأنني أعلم تماماً ما قد يثيره هذا الرأي من ضيق في نفوس البعض وتأويله تأويلاً فاسداً. ولكن ينبغي أن نعلم تماماً إن العبرة بالحضارة وليس بأصل هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة. فالفارابي إذا كان من أصل تركي فارسي إلا أنه يعد من فلاسفة العرب لأنه عاش في ظل الحضارة العربية والدليل على ذلك أنه كتب أساساً باللغة العربية ولو كان المعيار هو الأصل، لكانت كتب الفارابي بالفارسية، وما يقال عن الفارابي، يقال عن ابن سينا وهكذا إلى آخر الفلاسفة والذين يعد أصلهم غير عربي، ولكن أفكارهم جاءت تعبيراً عن الحضارة العربية، وكانت أكثر كتاباتهم باللغة العربية.

إننا إذا كنا نجد من أساتذتنا أمثال مصطفى عبد الرازق، ود. إبراهيم مدكور من يفضلون مصطلح الفلسفة الإسلامية، ومن أساتذتنا أمثال أحمد لطفي السيد من يذهبون إلى تسميتها بالفلسفة العربية، فإنني من جانبي لا أتردد في أن أطلق عليها مصطلح الفلسفة العربية وكفانا ما حدث من سوء فهم، وكفانا ما يلجأ إليه البعض من أوجه التعسف وإطلاق الأحكام غير الواضحة والتي تذكرنا بالكلمات المتقاطعة، وإذا كنا لا نطلق على علم الهندسة مثلاً، إنها هندسة مسيحية أو هندسة إسلامية، وإذا كنا لا نطلق على علم النفس، علم نفس مسيحي أو علم نفس إسلامي، لأن الهندسة هي الهندسة في حد ذاتها، وعلم النفس هو علم النفس في حد ذاته، فلماذا إذن نطلق على فلسفتنا

مصطلح الفلسفة الإسلامية؟ إن فلسفتنا فلسفة عربية قلباً وقالباً. وهذا هو الصحيح فيما أعتقد به وأدافع عنه، تماماً كما نقول فلسفة انجليزية وفلسفة المانية وفلسفة فرنسية وغير مجد في يقيني واعتقادي الإصرار على تسميتها بالفلسفة الإسلامية مع ما في التسمية من أخطاء، وإن كان أكثرهم لايعلمون.

لا بدّ إذن من تحديد مجال الفلسفة وذلك حتى لا نقع في أخطاء لا حصر لها، وأعتقد من جانبي أن الشيخ مصطفى عبد الرازق قد جانبه الصواب حين رأى أن علم أصول الفقه يعد مبحثاً من مباحث الفلسفة. لقد أدى هذا الرأي إلى أخطاء لا حصر لها، إذ لا نجد صلة بين خصائص الفكر الفلسفي وخصائص علم أصول الفقه، وسنشير إلى هذا الموضوع حين حديثنا عن مصطفى عبد الرازق في الباب الثاني من كتابنا.

شروح ابن رشد على أرسطو وحقيقة الفلسفة الرشدية

إذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى أننا سندرس مجموعة من آراء ابن رشد والتي تعد معبرة عن كون فلسفتنا إنما هي في أساسها وجوهرها تعد فلسفة عربية، فإننا نجد من الضروري القول بأن الدارس للفلسفة الرشدية يجد أنه من أهم الأشياء أن يضع في اعتباره أهمية شروح ابن رشد على أرسطو. إنه يعد واجباً علينا معشر المشتغلين بالفكر الفلسفي الغربي عدم الاقتصار على مؤلفات ابن رشد التي لا تمثل عندنا غير جانب واحد من فلسفته. أما إذا أردنا الغوص وراء المعاني الباطنة والحقيقية لفلسفته، فلا بدّ لنا من الرجوع إلى شروحه. ودليلنا على ذلك أن الدارس لهذه الشروح يجد أنها قد تضمنت أهم وأكثر عناصر فلسفته، فطالما نجد بين تضاعفيها نقداً حراً جريئاً للمتكلمين وغيرهم من مفكري العرب. وطالما نجد فيها أيضاً دعوة إلى اللجوء إلى البرهان، وتجاوز ما عداه من أساليب اقناعية وخطابية وجدلية.

ولكن قد يقال إن هذه الشروح لا تمثل وجهة نظره الحقيقية، إذ إن العادة قد جرت على أن المفكر حين يؤلف كتاباً يودعه أفكاره الخاصة. وحين يشرح أو يفسر كتاباً لغيره يقتصر على إيراد أفكار واضع الكتاب نفسه. ولكن ردنا على ذلك أن ابن رشد على وجه الخصوص يختلف عن ذلك، فهو:

أولاً: يبدي إعجابه الشديد بأرسطو كما سيتبين لنا بعد قليل، وثانياً نجد بين ثنايا مؤلفاته تأكيداً لما يذهب إليه في شروحه على أرسطو.

وهذا إن دلّنا على شيء فإنما يدل على ضرورة الرجوع مباشرة إلى شروح

الفيلسوف وبحيث نضمها إلى مؤلفاته إذا أردنا فهم فلسفته فهماً دقيقاً، بل إن مؤلفاته تعد من بعض الزوايا أقل أهمية من شروحه[1].

نوضح ذلك بالقول إن مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة تعد مشكلة زمنية، بمعنى أن فلاسفة العرب كان واجبهم في عصرهم قبل البدء في تقرير نظرياتهم وضع محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة. وهذا هو دافع ابن رشد مثلاً لكتابة «فصل المقال» «ومناهج الأدلة» وهذان الكتابان طالما احتفلنا بهما وبالغنا في بيان عمقهما متغافلين عن شروحه، بالإضافة إلى أن كتابه «تهافت التهافت» إنما كان الهدف الأساسي منه مجرد الرد على الغزالي، بمعنى أنه يتضمن عرضاً نقدياً.

قلنا إن فيلسوفاً كابن رشد قد أبدى إعجابه بأرسطو. دليل هذا أننا إذا رجعنا إلى شروحه وبعض تآليفه وجدناه يفضله على جميع الفلاسفة الذين سبقوه والذين أتوا بعده حتى زمان ابن رشد. فهو مثلاً يقول في مقدمة تفسيره لكتاب الطبيعيات: «مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلاً، وهو الذي ألف علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة، وأكملها وسبب قولي هذا إن جميع الكتب التي ألفت في هذه العلوم قبل مجيء أرسطو لا تستحق جهد التحدث عنها».

ويقول ابن رشد في مقدمة تلخيصه لكتاب الحيوان لأرسطو: نحمد الله كثيراً على اختياره ذلك الرجل - أي أرسطو - للكمال، فوضعه في أسمى درجات الفضل البشري والتي لم يستطع أن يصل إليها أي رجل في أي عصر.

ونود أن نشير من جانبنا في معرض دعوتنا إلى هذا المنهج الذي قلنا أنه يتمثل في المطالبة بالرجوع إلى شروح الفيلسوف على أرسطو، إلى أن هذا الإعجاب من جانب فيلسوفنا لم يكن منه مجرد شعور طارىء فحسب بل نحسب أنه كان صادراً عن عقيدة. ودليلنا على ذلك أن هذا الإعجاب من جانبه قد استحال إلى محاولة لتأييد أرسطو وتبرير أقواله في أكثر نظرياته فهو يتأثر بأرسطو ويرى أنه لم يكن مخطئاً لأنه اتبع المنهج البرهاني. وإذا فهمنا ما يعنيه بالبرهان - كما سيتضح بعد قليل استطعنا القول بلا أدنى تردد أن شروحه هذه تعد جزءاً لا ينفصل عن نظرياته الفلسفية بحيث لا يمكن دراسة نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فهماً وتأويلاً لها من خلال تلاخيصه وشروحه

(1) يمكن الرجوع إلى العديد من الدراسات التي تتعلق بهذا المجال بصورة رئيسية مباشرة تارة وصورة غير مباشرة تارة أخرى، ومن بينهما على سبيل المثال، دراسة د. زينب الخضيري عن أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ودراسة د. زينب عفيفي عن العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، دراسة د. نبيلة ذكرى ذكي عن المؤثرات اليونانية في فلسفة ابن رشد الإلهية.

على أرسطو بوجه خاص، بل لا بد أن نستمد أساس نظرياته من خلال شروحه وتفسيره، فهو دائماً ما يعمد إلى عرض آرائه الخاصة في سياق شروحه. وهو إذا كان يفسر كتب أرسطو ويعلق عليها، فإنه بدوره يتجاوز التفسير والتعليق ويتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية اللاهوتية ولاسيما في معرض رده على الأشاعرة بصفة خاصة والمتكلمين على وجه العموم. ونستطيع أن نؤكد ذلك من جانب آخر. إننا إذا تعمقنا في شروحه وتلاخيصه وجدنا من جانبه مغزى غاية في الدلالة. هذا المغزى يتمثل في أنه إذا كان ينقد رأياً من الآراء فذلك لأنه لا يتفق مع فلسفته ومع مبادىء أرسطو وفلسفته التي قلنا فيما سبق أنه يؤيدها تأييداً ظاهراً[1].

نضرب على ذلك مثالاً واضحاً من تلخيصه لكتاب من كتب أرسطو. يقول ابن رشد في تلخيص السماع الطبيعي لأرسطو: «إن قصدنا من هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو فنجرد منها الأقاويل العلمية التي يقتضيها مذهبه أعني أوثقها ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء إذا كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه، وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من آراء القدماء إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعاً وأثبت حجة، وكان الذي حركنا إلى هذا أن كثيراً من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه فيكون سبباً لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده».

يحاول ابن رشد إذن الدفاع عن القضايا الأرسطية. وهذا ظاهر ظهوراً بيناً من خلال شروحه وتفاسيره ومن خلال مؤلفاته. وإذا كنا ندعو من جانبنا اليوم إلى منهج جديد يتمثل في الاعتماد - كما قلنا - على شروحه بصفة خاصة فإن تحت يدنا الكثير من النصوص التي تنهض دليلاً على تأييد دعوتنا اليوم وقد آن لنا معشر المشتغلين بالفكر الفلسفي العربي أن نبحث في فلسفة ابن رشد بحثاً ينظر إليها من منظور يختلف عن ذلك المنظور الذي بحثت فلسفته على أساسه، وهو ذلك المنظور التقليدي الذي يبحث فيها من خلال مؤلفاته كفصل المقال ومناهج الأدلة وتهافت التهافت، من خلال بيان مدى إتفاقها أو اختلافها مع الجانب الديني.

طريق البرهان[2]

إذا كان ابن رشد - كما اتضح لنا - يؤيد أرسطو دون غيره فإن سبب ذلك أنه

---

(1) يمكن الرجوع إلى دراسة د. رجاء أحمد علي عن مذهب الكمون عند متكلمي وفلاسفة العرب.

(2) يمكن الرجوع إلى دراسة نقدية للدكتور أحمد محمود صبحي بعنوان/ هل أحكام الفلسفة برهانية (المجلد التذكاري الخاص بابن رشد - إشراف عاطف العراقي - القاهرة 1993).

يحاول الارتفاع إلى مستوى البرهان ـ كما قلنا ـ ومحاولته الارتفاع إلى هذا المستوى البرهاني هو الذي جعله ينقد المتكلمين تارة والفارابي وابن سينا. تارة أخرى، مبيناً أن الكثير من أقوالهم لا تعدو كونها طرقاً اقناعية أو على أحسن الفروض جدلية، وكل من الطريقتين تعدان في مرحلة أدنى من مرحلة البرهان.

نقول هذا اليوم ونؤكد على قولنا هذا. وطالما قلنا إن هناك الكثير من النصوص التي تقطع بذلك قطعاً لا مجال للشك فيه فهو يقول في تفسيره لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو «فليس بواجب أن نفحص فحصاً بالغاً عن أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخاريف، بل ينبغي أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان».

وإذا قال قائل بأن هذا القول في مدلوله يعد قولاً أرسطياً، فإننا من جانبنا نسوق قولاً من «تهافت التهافت» لابن رشد يؤيد اتجاه فيلسوفنا إلى البرهان، فهو يقول: أعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان، كما يقول في معرض تفضيله الطريق البرهاني على ما عداه من طرق أخرى: إن الأقاويل البرهانة قليلة جداً حتى أنها كالذهب الإبريز من سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجواهر، كما يقول فيلسوفنا أيضاً في معرض رده على الغزالي ـ إن الفلاسفة يبحثون على أساس هذا البرهان فهم قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان. بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة.

ابن رشد يقول هذا في مؤلفاته. وقد استفاد ذلك كله من خلال شرحه لمؤلفات أرسطو استمع إليه يقول في تفسيره لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو ـ في معرض رده على علماء الكلام الذين هم أساساً فيما يرى أهل جدل لا برهان ـ يقول فيلسوفنا: فإنه لما كان هذا العلم ـ يقصد به نصرة آراء قد اعتقدوا فيها أنها صحاح، عرض لهم أن ينصروها بأي نوع من الأقاويل اتفق سوفسطائية كانت جاحدة للمبادىء الأول أو جدلية، أو خطابية، أو شعرية، وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها[1].

ونستطيع أن نستخلص من ذلك كله أن ابن رشد ينقد طريقين ويرتضي لنفسه طريقاً ثالثاً فهو ينقد الأدلة الخطابية ـ وهذا هو الطريق الأول ـ لأنها جعلت لأهل الإقناع الذين يسلكون المسلك الإقناعي في جوانب بحثهم واعتقادهم.

---

(1) أنظر في تفصيل ذلك كله كتابنا «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 50 وما بعدها وكتابنا: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، وكتابنا: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية وأيضاً كتابنا: ثورة العقل في الفلسفة العربية.

وهو ينقد أيضاً الأدلة الجدلية. وهذا هو الطريق الثاني ـ إذ أنها خاصة بالجدليين أصحاب علم الكلام. ونقده لهم أعنف من نقد لأصحاب المسلك الإقناعي. فهم لم يقفوا عند حدود الأدلة الإقناعية وما فيها من بساطة، كما لم يستطيعوا الصعود إلى مستوى البرهان، بل نقدوا مسلك كل من أهل الإقناع والفلاسفة.

أما الطريق الثالث ـ وهو كما قلنا إن ابن رشد يرتضيه لنفسه ـ فهو طريق البرهان وهو عنده خاص بالفلاسفة، أو ينبغي أن يكون كذلك. وابن رشد يؤيد المسلك البرهاني أو القياس البرهاني لأنه فيلسوف أصلاً. والمبادىء التي يلتزمها أهل البرهان هي المبادىء العقلية والمنطقية التي لا يستطيع أي فيلسوف التخلي عنها في بحثه في قضايا الفلسفة.

إذا رجعنا إلى تلخيص ابن رشد لبرهان أرسطو، وجدنا ابن رشد يقول: إن البرهان يقرر أننا نعلم الشيء علماً حقيقياً متى علمناه لا لأمر عارض على نحو ما يفعل السوفسطائيون بل متى علمناه بالعلة الموجودة لوجوده، وعلمنا أنها علته وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة.

كما يذهب إلى أنه لما كان من الضروري أن يفيد البرهان علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود ـ إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع ـ فإنه يجب أن تكون مقدماته صادقة، وأوائل، وغير معروفة بحد أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة وأن تكون علة النتيجة بالوجهين جميعاً: أي علة لعلمنا بالنتيجة وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه.

بالإضافة إلى أن هذه المقدمات تعرف بالعقل وهو الذي يدرك أجزاء القضية المعروفة بنفسها دليل هذا أن النتيجة الضرورية ـ فيما يرى ابن رشد ـ لا تكون إلا من مقدمات ضرورية.

وإذا كان من شرط العلم الحق أن تكون النتيجة ضرورية فإنه يجب أن تكون مقدمات البرهان ضرورية أي غير مستحيلة ولا متغيرة.

نظرية المعرفة

قلنا إن ابن رشد قد ارتضى طريق البرهان مستنداً أساساً من أرسطو[1] وذلك من خلال شروحه، ثم حاول تطبيقه على كافة المشكلات الفلسفية. وهذا يؤدي بنا إلى

---

(1) يمكن الرجوع إلى كتاب للدكتور محمود زيدان بعنوان «نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين».

التأكيد على القول بضرورة الاعتماد أساساً على الشروح. وبحيث أننا إذا وجدنا ثمة تعارض بين قضاياه التي بثها في تضاعيف شروحه، وقضاياه التي ذهب إليها في مؤلفاته فإن الأساس عندنا هو الشروح لا المؤلفات، التي لا يخفى - كما قلنا إن بعض ما فيها قد وضع لظروف وأسباب تاريخية.

وإذا كنا قد سقنا فيما سبق بعض الأقوال التي ذكرها ابن رشد والتي تهدينا إلى الطريق الذي ارتضاه، فإننا أيضاً إذا رجعنا إلى الأسس الرئيسية التي تحكم نظرياته وجدنا صدق ذلك بمعنى أنه من السهل علينا رد عناصر فلسفته إلى مبادىء استقاها عن أرسطو وتوصل إليها - كما قلنا - من خلال قيامه بالشرح والتفسير، مقدماً لنا الدليل تلو الدليل على صحة ما ارتضاه وقرره، ويمكن أن نذلل على ذلك بأمثلة موجزة غاية الإيجاز قاصدين من ذلك، الدعوة إلى تجاوز ذلك الطريق التقليدي والذي طالما بُحثت فلسفته على أساسه، ومن بينها نظرية المعرفة.

فهو مثلاً في هذه النظرية يتجاوز المعرفة الحسية ليصل إلى المعرفة العقلية. طبقاً لما يقول به من تدرج الوظائف العقلية. وبناء على رأيه الذي يذهب فيه إلى أن المعقولات تستند إلى المحسوسات.

وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن فيلسوفنا شأنه في ذلك شأن أرسطو يصعد من الحسي إلى العقلي ومن الجزئي إلى الكلي، فليس العلم علماً للمعنى الكلي ولكنه علم للجزئيات بنحو كلي يتمثل في قيام الذهن بتجريد الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد.

من هذه النقطة - فيما نعتقد - يبدأ ابن رشد في بيان رأيه في مشكلة غاية في الأهمية لعبت دوراً هاماً عند فلاسفة ومتصوفة العرب. فإذا كنا نجد طريقين للاتصال: اتصال يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول المعقولات في عقلنا واتصال يعتمد على القول بأنه موهبة إلهية لا تتيسر إلا للسعداء، فإن ابن رشد يقول بالطريق الأول وذلك طبقاً لمذهبه في تدرج المعرفة الإنسانية من المحسوسات حتى تصل إلى المعقولات، أي يقول بتطور طبيعي للمعرفة منكراً طريق التصوف، وذلك - كما قلنا - يتمثل في إعلانه أنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالعلم أي عند النقطة التي تصل فيها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها.

العلاقات بين الأسباب والمسببات

قلنا إن ابن رشد قد بحث في مجالات وموضوعات عديدة، وإذا أردنا أن ننتقل في البحث في المعرفة إلى البحث في الوجود عند ابن رشد، وجدنا أنه كما انتصر

للعقل في بحثه في المعرفة، فإنه يفعل ذلك حين بحث في الوجود. لقد ابتعد ابتعاداً تاماً عن كل رأي لا يتفق مع العقل.

وإذا كان البحث في الوجود يعد بحثاً متشعب الجوانب، فإننا سنقتصر على بعض الشرائح أو الجوانب من جوانب بحثه في الوجود.

فالواقع أن الدارس للفكر الفلسفي العربي يلاحظ أن المفكرين الذين يتجهون اتجاهاً عقلياً كابن رشد يقررون أن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقة ضرورية ولكن المفكرين الذين لا يعتمدون على العقل كالأشاعرة والغزالي يذهبون إلى أن العلاقة بين الأسباب والمسببات تعد علاقة غير ضرورية بل ترجع إلى مجرد العادة، والله تعالى قادر على خرق العلاقات بين الأشياء لأنه تعالى يؤثر في الأشياء بطريقة مباشرة وإرادته مطلقة غير مقيدة بضروريات فكل شيء ممكن بالنسبة له تعالى وكل حركة وكل تغيير مصدرها الله. ومعنى هذا أن نفي القاعدة السببية يعد مبدأً من مبادىء الأشاعرة، بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذي يبدو لنا في الكون لاستطاع ذلك، وبدل العادة، وخلق عرضاً بدلاً من عرض آخر. وهذا يؤدي بدوره إلى حدوث معجزة، إذ المعجزة ما هي إلا خرق للعادة.

هذه أدلة تنهض على نفي قاعدة السببية، أي عدم الاعتراف بالعلاقات الضرورية المحددة المعينة بين الأسباب ومسبباتها. وهم لهذا يؤكدون باستمرار عمل ما يسمونه بالعلة الأولى. أما ما يسمى بالعلل القريبة فأنهم لا يعترفون بها إذ من الممكن أن يحدث الشبع رغم عدم تناول الطعام ومن الممكن أن يحدث الجوع رغم تناول الطعام وهكذا إلى آخر هذه الأمثلة، ومعنى هذا أن ما يبدو من عمل العلل القريبة يعد من قبيل الوهم، لأن الله هو الذي يخلقها كما يخلق لنا ما يظهر من آثارها.

وإذا كان الأشاعرة يذهبون إلى نفي قاعدة السببية، فإن الغزالي قد تأثر بهم أكبر تأثر، بحيث أن موقفه في هذا المجال يعد موقفاً أشعرياً قلباً وقالباً - فهو قد سار على نهج طائفة من كبار الأشاعرة كأبي الحسين الأشعري والباقلاني، فيما يختص بقولهم إن الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب - إنما هو اقتران مرده إلى العادة، لا إلى الضرورة العقلية.

وقد عرض الغزالي موقفه الذي سار فيه على نهج الأشاعرة، في العديد من كتبه «كالمنقذ من الضلال» و «تهافت الفلاسفة»، لكي يبين لنا أنه من الجائز مثلاً وقوع الاتصال بين القطن والنار دون حدوث احتراق أو تحول القطن إلى رماد محترق دون ملاقاة النار.

هذا عن التيار الأشعري الذي تابعه الغزالي، فما هو موقف فيلسوفنا ابن رشد، لقد اهتم ابن رشد اهتماماً كبيراً بالبحث في هذا المجال لأنه يتعلق تعلقاً تاماً بنظرته إلى الوجود ونستطيع أن نقول إن نظرة ابن رشد لمشكلة السببية تعد ـ كما سبق أن ذكرنا انتصاراً للعقل. ويتمثل هذا الانتصار للعقل سواء في الجانب النقدي الذي اهتم فيه ابن رشد بنقد الأشاعرة والغزالي، أو في الجانب الايجابي الذي عبر فيه عن موقفه، ولنقف الآن وقفة قصيرة عند هذا المجال. مجال السببية عند ابن رشد، حتى يتبين لنا كيف انتصر ابن رشد للعقل.

لقد كان ابن رشد حريصاً على نقد رأي الأشاعرة الذين لم يعترفوا ـ كما ذكرنا بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها. إن أقوالهم في نظره تعد أقوالاً سوفسطائية ومخالفة لطباع الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله. ومن هنا يكون إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية.

ولكن ماذا يعني ابن رشد بالأقوال أو الأفعال السوفسطائية حتى ينقد الأشاعرة؟ إنه يعني أننا نتصرف في حياتنا بناء على أن لكل شيء طبيعة ثابتة. فطبيعة الماء وهي البرودة وشرب الماء لا بد أن يؤدي إلى الارتواء. فإذا قلنا إنه لا توجد علاقات ضرورية بين الماء والارتواء أو بين النار والحرارة فإن هذا يعني أن أقوالنا لا تتفق مع تصرفاتنا وأفعالنا.

ومن هنا يذهب ابن رشد إلى أن نجد لكل شيء طبيعة خاصة وفعلاً معيناً. فالنار مثلاً إذا قربت من الشيء القابل للاحتراق ولم يكن هناك عائق يعوقها عن الإحراق، فإن هذا يؤدي إلى الاحتراق ضرورة.

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد يبين لنا أن موقفه يعد موقفاً متفقاً مع الدين، إذ إن الاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات والاعتقاد بأن لكل شيء طبيعة معينة وخاصية محددة، سيؤدي بنا إلى أن نتعرف على الحكمة الإلهية والعناية في هذا الكون. يقول الله تعالى: ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾ ويقول تعالى: ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور﴾.

قلنا إن نظرة ابن رشد في هذا المجال تعد انتصاراً للعقل، إذ أنه بعد أن قرر أن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات ضرورية، ذهب إلى أن من يلغي الأسباب ولا يؤكد على وجودها فإنه يلغي العقل الذي يدلنا على أسباب الموجودات، إذ إن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل.

وبهذا ينتهي ابن رشد إلى الربط بين السبب والعقل، فالحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على منطق العقل، ومن هنا لا تكون الآراء التي ارتضاها الأشاعرة لأنفسهم معبرة عن العقل، وهذا السبب الرئيسي الذي دفع ابن رشد إلى نقد موقفهم وكل موقف يشابه موقفهم معبراً عن انتصار العقل في هذا المجال من المجالات الفلسفية التي يبحث فيها.

قِدَم العالـم:

هذا عن مشكلة العلاقة بين الأسباب والمسببات، فإذا انتقلنا إلى مثال ثانٍ من بين عشرات الأمثلة التي تنهض على تأييده الاتجاه الأرسطي ومحاولة الوصول إلى الطريق البرهاني اتضح لنا ضرورة الرجوع إلى شروحه بصفة خاصة.

هذا المثال يبدو في أدلته على قِدَم العالم والتي فند بها اعتراضات الغزالي التي تقوم على القول بحدوث العالم.

ففي الدليل الأول نراه يؤيد مواقف الفلاسفة ويقيم دليله على فكرة الحركة الأرسطية وهو بذلك قد ابتعد عن الطريق الجدلي والإقناعي حتى يصل إلى مرتبة البرهان بحيث يبدو لنا أن مفتاح فلسفة ابن رشد كلها إنما يتمثل في هذه التفرقة بين الطرق الثلاث مختاراً منها الطريق الثالث الذي يعده أكثر الطرق سمواً ويقيناً وهو طريق البرهان كما قلنا.

أما الدليل الثاني فيقيمه على فكرة الزمان. وإذا تعمقنا في دراسة هذا الدليل وجدنا تأثراً بأرسطو إلى حد كبير. إذ إنه يربط دائماً بين آراء أرسطو وآرائه هو في الطبيعة الضرورية لكل موجود.

وفي الدليل الثالث يناقش فيلسوفنا فكرة الإمكان أو الاحتمال ويذهب إلى دحضها تماماً. وهو يتساءل عن المبرر والباعث على تجديد الموقف بالنسبة لله الذي لا يتغير أبداً.

أما في الدليل الرابع والأخير فنجده يناقش فكرة وجود مادة أو محل قابل للشيء الممكن ذاهباً إلى أنه لا يمكن أن يتكوّن شيء من لا شيء فإن معنى التكوّن هو انقلاب الشيء وتغيّره مما هو بالقوّة إلى ما هو بالفعل. ولذلك لا يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحوّل وجوداً ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون أعني الذي نقول فيه أنه يتكوّن.

وإذا كان الفيلسوف العربي ابن رشد، قد انتقل إلى دار الخلود في العاشر من

ديسمبر عام 1198 م فإننا تخليداً لذكراه لا بد وأن نشير إلى بعض الدروس التي يمكن الإستفادة منها في حياتنا التي نحياها. أي حياتنا الفكرية، وذلك بعد أن أشرنا إلى بعض نماذج فكره كفيلسوف عربي، فإذا كنا نتحدث اليوم عن قضايا كالتراث والأصالة والمعاصرة والتجديد، وموقفنا من الحضارة الغربية، وموقفنا من العقل وعلاقته بتراث الأقدمين، أقول إذا كنا نتحدث اليوم عن هذه القضايا والجوانب، فإنه من الضروري - فيما أرى من جانبي - الرجوع إلى تراث هذا الفيلسوف ابن رشد، إذ أنني أعتقد أن الآراء التي قال بها تفيدنا غاية الفائدة في تحديد موقفنا من أكثر هذه القضايا.

لقد قدم لنا هذا المفكر العملاق، نسقاً فلسفياً محكماً يعد تعبيراً عن ثورة العقل وانتصاره، وبذل في التوصل إلى الآراء التي يتكون منها نسقه الفلسفي جهداً، وجهداً كبيراً وإذا كانت بعض آرائه قد لاقت الكثير من أوجه المعارضة سواء في أوروبا أو في بلداننا العربية فإنها قد لاقت الإعجاب أيضاً. بل إن هذه المعارضة في حد ذاتها تعد دليلاً ودليلاً قوياً على أن آراءه كانت ومازالت آراء حية تعبر عن فكر مفتوح لا فكر مغلق وكان ابن رشد بهذا كله جديراً بأن يدخل تاريخ الفكر الفلسفي العالمي من أوسع وأرحب أبوابه.

ويقيني أن أي دارس لتاريخ الفلسفة العربية لن يكون بإمكانه، إذا كان منصفاً وموضوعياً في أحكامه تخطي أو تجاوز آراء هذا الفيلسوف الممتاز التفكير سواء في جانبها النقدي أو جانبها الإيجابي. هذا الفيلسوف الذي قدر له أن يكون آخر فلاسفة المغرب العربي، بل آخر فلاسفة العرب، بالمعنى الدقيق لكلمة الفلسفة وكلمة الفيلسوف.

وإذا أردنا أن نبحث عن نقطة انطلاق لما نتحدث عنه اليوم من قضايا الأصالة والمعاصرة وإذا أردنا وصل ما انقطع، أي أن نجد مستقبلاً فلاسفة في وطننا العرب، فلا مفر فيما يبدو لنا من تدبر آراء هذا الفيلسوف ودراستها دراسة دقيقة، وكم في فلسفته من آراء مازلنا في القرن العشرين في حاجة ماسة إليها.

ويكفي فيلسوفنا فخراً أن فلسفته كانت معبرة عن عظمة الفكر التي تتلاشى أمامها ولا تقترب منها أي عظمة أخرى، يكفي فيلسوفنا فخر أن فلسفته لم تكن محصورة في نطاق العلاقة بين الدين والفلسفة، وكأنه أدرك أنه يجب النظر إلى الفكر الفلسفي في حد ذاته وبصرف النظر عن اقتراب هذا الفكر أو ابتعاده عن موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة.

إننا إذا نظرنا إلى ابن رشد كمجرد فيلسوف إسلامي، فإن هذه النظرة تعد خاطئة قلباً وقالباً ولا يصح أن نقلل من أهمية نقده للغزالي وكيف أن منطلقات ابن رشد، تختلف اختلافاً جذرياً عن منطلقات الغزالي فإذا حصرنا فلسفة ابن رشد في النطاق

التوفيقي فكيف نبرر إذن هجوم الغزالي ولجوئه إلى تكفير الفلاسفة؟

إن ابن رشد إذا كان قد استفاد من فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب في المشرق العربي وفي المغرب العربي والذين سبقوه ومهدوا له الطريق، طريق العقل، إلا أنه قدم لنا مذهباً لا نستطيع أن نقول إنه يعد مجرد صدى لآراء من سبقوه، بل كان تعبيراً من جانبه عن آراء فريدة ودقيقة وناضجة صادرة عن منهج ارتضاه لنفسه هذا الفيلسوف الذي يعد فيما نرى من جانبنا ـ أكبر عميد للفلسفة في بلاد المشرق والمغرب معاً وصاحب اتجاه يقوم على إعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة.

غير مجد في ملتي واعتقادي إهمال فلسفة وفكر هذا الفيلسوف ومن الأمور التي يؤسف لها أننا في عالمنا العربي لم نستفد بعد من دروسه الاستفادة الكاملة، وهذا على الرغم من أن أوروبا قد استفادت من آراء هذا الفيلسوف واستوعبت دروسه جيداً. لقد أدت آراؤه العلمية والعقلية إلى التقدم الفكري لأوروبا التي أخذت بآرائه في حين تأخر الشرق بوجه عام لأنه كان عالة على الغزالي، هذا المفكر الذي حشر حشراً في زمرة الفلاسفة وقال بآراء غير عقلية.

إننا يجب أن نأخذ عظة من التاريخ، أي الربط بين تقدم أوروبا وفكر ابن رشد من جهة، وتأخر العرب والشرق وفكر الغزالي من جهة أخرى. فهل استفدنا جيداً من هذا الدرس؟ واقعنا الفكري اليوم يقول إننا لم نستفد شيئاً.

إن عالمنا العربي اليوم من مشرقه إلى مغربه تسوده وتسيطر عليه اتجاهات غير عقلية اتجاهات تدخل في مجال اللامعقول، وما أحوجنا إلى أن نتذكر تماماً دروس أعظم فلاسفة العقل عند العرب على وجه الإطلاق، وهو فيلسوفنا ابن رشد.

إننا نعاني اليوم من فقر فكري واضح، نعاني من جدب عقلي، وأعتقد اعتقاداً راسخاً أنه بالإمكان تجنب هذا الفقر الفكري والابتعاد عن حالة الجدب العقلي بالرجوع إلى فلسفة ابن رشد التي كانت معبرة، كما قلت عن ثورة العقل، مؤيدة لانتصار العقل.

لقد ترك لنا ابن رشد كتباً ورسائل في مجال الفقه، وقد بحث في مجال الفقه من خلال منظور عقلاني، وقد آن لنا الآن ـ بعد أن وصلنا إلى حالة من التخلف الفكري الرجوع إلى آرائه الفقهية، أو على الأقل الاستفادة من منهجه في هذا المجال[1].

(1) يمكن الرجوع إلى كتاب شامل للدكتور شوقي ضيف، وهو كتاب عصر الدول والأمارات (الأندلس) القاهرة، دار المعارف.

لقد اشتغل ابن رشد بالطب وترك لنا أكثر من كتاب ورسالة وقدم لنا الكثير من الآراء العلمية في هذا المجال. وإقدام ابن رشد على التأليف في مجال الطب يدل على أنه كان يعتز بالعلم وما أحوجنا أن نستفيد من دفاعه عن العلم، فإن هذا أفضل بنا، إننا لو كنا فعلنا ذلك لما وجدنا ما يشيع الآن في عالمنا العربي من تيارات تسخر من العلم. تسخر من الحضارة. إن هذه التيارات الخرافية واللاعقلانية إذا قدر لها الاستمرار والنمو، فسوف نصبح أضحوكة بين الأمم وسنلحق بنا لعنة السماء.

لقد دعا ابن رشد من خلال أكثر كتبه إلى الانفتاح والاستفادة من أفكار الأمم الأخرى وما أحوجنا الآن إلى تلك الدعوة.

أقول إننا الآن وفي أمس الحاجة إلى الاستفادة من دعوة ابن رشد إلى الانفتاح على أفكار الأمم الأخرى، عار علينا الاستماع إلى تلك الدعوات التي تصدر الآن عن بعض العقول الضيقة عقول العصر الحجري، والتي تصف لنا أفكار الأمم الأخرى بأنها تعد كبحر الظلمات، نعم مازلنا نجد بيننا في بلداننا العربية وفي الوقت الذي نحن في أمس الحاجة إلى الانفتاح على علم الغرب وحضارة الغرب، أقول مازلنا نجد بيننا من يصور لنا الانفتاح الفكري وكأنه كفر، فهل بعد هذا نطمع في التقدم؟ أي تقدم؟

إنني أعتقد اعتقاداً راسخاً بأننا إذا كنا قد استمعنا إلى صوت العقل، صوت المنطق صوت ابن رشد وهو ينادي في كتبه بوجوب الإقبال على علوم الآخرين، وما كان منها صواباً قبلناه منهم، وما كان منها ليس بصواب نبهنا إليه، لكن الحال غير الحال، هذا ما قاله لنا ابن رشد وينبغي أن نستوعب هذا الدرس جيداً ومن الغريب أن هذا الصوت قد انطلق منذ أكثر من ثمانية قرون من الزمان، ولكننا صممنا آذاننا عن الاستماع إليه حتى وصلنا إلى تلك الحالة التي يرثى لها.

نعم لقد حذرنا ابن رشد من كل دعوة لا تقوم على العقل. نبهنا إلى مغالطات الأشاعرة مثلاً كفرقة من الفرق الكلامية التي تعد مسئولة عن طرح العقل جانباً بل السخرية منه. فهل نفهم الآن ما نبهنا إليه، أننا لم نفهم شيئاً فوقعنا فيما وقعنا فيه من الابتعاد عن العقل وإذا ابتعدنا عن العقل، فمعنى ذلك الوقوع في اللامعقول، بل أقول الوقوع في الخرافة والأساطير.

رحم الله ابن رشد الذي حذرنا من أخطاء ومغالطات مفكر كالغزالي. فهل استمعنا اليوم إلى تحذيره؟

إننا اليوم إذا كنا بين أمرين اثنين لا ثالث لهما. أما الاحتكام إلى العقل وجعله الدليل والرائد. أو اللجوء إلى اللامعقول والخرافة، فيقيني أننا لا بد وأن نختار الطريق

الأول الذي دعانا إليه ابن رشد منذ أكثر من ثمانية قرون، دعانا إلى هذا الطريق منبهاً ومحذراً من مخاطر الطريق الثاني، الطريق المظلم، الطريق المسدود، الطريق المغلق.

وإذا أردنا لأنفسنا الحياة، إذا أردنا تجديد فكرنا الفلسفي والعربي، فينبغي علينا أن نستمع إلى صوت ابن رشد، صوت الأستاذ، صوت عميد الفلسفة العقلية في عالمنا العربي هذا ما نقوله اليوم ونحن نحلل هوية فكر ابن رشد، هويّة فلسفتنا وكيف إنها أساساً تعد فلسفة عربية حتى لا ننظر إليها من خلال المنظور التوفيقي، المنظور الذي باعد بيننا وبين الالتزام بخصائص الفكر الفلسفي، فهل يا ترى سيجد «هذا القول من جانبنا صداه، هل سيجد آذاناً صاغية في عالمنا العربي المعاصر من مشرقه إلى مغربه»؟

من ابن رشد إلى فكرنا المعاصر

من المؤسف له أننا نبحث اليوم عن حلول للكثير من مشكلاتنا، في الوقت الذي قدم لنا فيه ابن رشد ومنذ ثمانية قرون، المفتاح أو المنهج الذي يساعدنا على حل هذه المشكلات.

إننا نتحدث اليوم عن قضايا التنوير، قضايا التطرف والإرهاب، وقضايا الأصالة والمعاصرة وما يرتبط بها من الحديث عند بعض أشباه الكتاب عن الغزو الثقافي، والهجوم على الحضارة الغربية.

غير مجد في ملتي واعتقادي إهمال تراث هذا المفكر العربي الكبير. لقد كتب ما كتب لكي نستفيد منه نحن العرب، لا لكي يوضع تراثه في زوايا الإهمال والنسيان، لقد تقدمت أوروبا لأنها اتخذت ابن رشد نموذجاً لها وقامت في أوروبا حركة رشدية قوية، أما نحن العرب قد أصابنا التأخر لأن النموذج، كان عندنا يتمثل في مجموعة من المفكرين التقليديين والذين يعبر فكرهم عن الرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية أمثال الغزالي والأشاعرة وابن تيمية.

كان ابن رشد حريصاً في تناوله للعديد من المشكلات التي تصدى لدراستها، على الالتزام بالعقل ومنهجه. لقد دعانا إلى تأويل النص الديني. ويقيني أننا إذا كنا قد التزامنا بدعوته لأصبح حالنا غير الحال. إن هذه الدعوة من جانب فيلسوفنا العملاق تعد دعوة تنويرية في المقام الأول وتكشف عن أغاليط وأكاذيب دعاة السلفية والأصولية والذين يريدون لنا البكاء على الأطلال والرجوع إلى حياة العصر الحجري وذلك تحت تأثير البترول وسحر الدولار.

دعانا ابن رشد إلى الأخذ بالعلم وأسبابه ولو كنا قد وضعنا نصب أعيننا تلك

الدعوة لكانت أمتنا العربية قد تقدمت تقدماً هائلاً في مجال الفكر ومجال الثقافة بوجه عام وتحقق لها التنوير الذي نتطلع إليه جميعاً نحن أبناء الأمة العربية من مشرقها إلى مغربها، من أقصاها إلى أقصاها ولكننا للأسف الشديد ومازلنا نتحدث عن كائنات خرافية هلامية وعن أشياء لا معقولة. لقد شاع ذلك في العديد مما يسوده البعض منا حين يكتب ما يكتب.. شاع في أحاديثنا أيضاً وذلك حين نخلط بين العلم والدين، ونقول بأسلمة العلوم، في الوقت الذي لا يصح فيه التمييز بين علم إسلامي وعلم للكفار والعياذ بالله.... والويل كل الويل للأمة العربية حين تحاول استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية. إن هذه المحاولة تعد محاولة خاطئة قلباً وقالباً وتلحق الضرر بالدين، كما تلحق الضرر بالعلم أيضاً.

لقد سخرنا من ابن رشد صاحب نظرية الحقيقتين والتي فتحت الطريق أمام الفكر العلمي العقلاني الذي نحن في أمس الحاجة إليه. لقد أهملنا دعوة ابن رشد وهو الفقيه والقاضي البارع والذي رأى أن الإسلام ليس فيه ما يسمى برجل الدين. أهملنا دعوته وكأنه أطلقها في واد غير ذي زرع، حتى وصلنا نحن العرب إلى حالة يرثى لها. ولن نفيق من تلك الحالة إلا بأن نقوم بدك أرض التقليد دكاً. لن نسلك طريق الصواب إلا إذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو النظرة المتفتحة، النظرة التي تقوم على تقديس العقل، أشرف ما خلقه الله في الإنسان وبحيث نجعله معياراً وأساساً لحياتنا الفكرية والاجتماعية، وحتى يصبح عالمنا العربي وكأنه قطعة من أوروبا التي تعد معبرة عن السلوك الحضاري المتطور.

لقد أسرفنا في طبع التراث دون أن نسأل أنفسنا أولاً هل التراث كله يعبر عن العقل أم أن بعضه يعبر عن اللاعقل، ومن هنا فلا يؤدي بنا إلى وجود فلاسفة مستقبلاً، سيؤدي بنا إلى الطريق المسدود، الطريق المغلق، طريق الظلام، وما فيه من عمى وحيرة واغتراب عن الحاضر وعن المستقبل. عار علينا حين نهمل تراث ابن رشد عميد الفلسفة العقلية، التراث الذي يجب أن نبدأ منه كطريق لحل قضية الأصالة والمعاصرة. التراث الرشدي الذي يعد نوراً على نور وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

نعم يجب علينا في حياتنا المعاصرة الاستفادة من دعوة ابن رشد النقدية العلمية والعقلية لقد دعانا إليها وكأنه كان يكتشف ما سيحدث بعده بعدة قرون، كأنه كان يتوقع ما يشيع عند جماعات التكفير والهجرة والتي تعد دعوتها جهلاً على جهل، كأنه كان يتوقع ما سيجيء عند أناس من أشباه المثقفين ومن المتخلفين عقلياً حين يهاجمون العلم، يهاجمون الحضارة الأوروبية، يتحدّثون عن غزو فكري كما تصوّره

لهم أحلامهم الفاسدة وضيق عقولهم وقصور افهامهم وكأنهم مثل الدون كيشوت في محاربة طواحين الهواء.

قام ابن رشد بنقد أفكار الغزالي الخاطئة.. نقد افكار الأشاعرة الفاسدة، وعبر من خلال نقده عن إيمان بالعقل بغير حدود. إيمان بأنه من الضروري من أن تفتح نحن العرب على أبواب المعرفة العالمية، تماماً كما تقول اطلبوا العلم ولو بالصين لقد بين لنا أن العيب ليس في الدين، ولكن في الفهم الخاطىء للدين كان يشعر في أعماقه بالأثر السيىء الذي يمكن أن يحدثه أصحاب الفهم الخاطىء للدين، أي بعض الفقهاء. ولذلك نجده وهو الفقيه يقول في كتابه: فصل المقال «فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه في الدنيا».

والواقع أن ابن رشد عن طريق حسه النقدي الدقيق، يقف على قمة عصر الفلسفة العربية. لقد أشعل النور في الأرض الخراب، وانتهى وجود الفلاسفة حين مات ابن رشد.

ترك لنا ابن رشد آلاف الصفحات والتي أساء فهمها في العصر الحديث، أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة، أناس حشروا حشراً في دائرة المثقفين، والثقافة منهم براء، لأنهم أشباه مثقفين، ومن النادر أن تجد عربياً في العصر الحديث يفهم آراء ابن رشد حق الفهم، في الوقت الذي نجد فيه المستشرقين وقد فهموا ابن رشد ومنهج ابن رشد. أليس هذا من مصائب الزمان. ولو كان ابن رشد قد ولد في بلدة أوروبية لأقاموا له التماثيل في كل مكان. واحتفلوا بفكره خير احتفال، ولكنه كان فيلسوفاً عربياً، فقمنا نحن العرب بالإساءة إليه وإهمال فلسفته.

إننا نشهد الآن تراجعاً عن طريق العقل وتضييقاً لمساحته، وبحيث ارتفع بيننا صوت اللامعقول حتى زادت مساحته عن مساحة المعقول. فكيف نتحدث عن التقدم والحضارة والتنوير وقد أهملنا الطريق الذهبي الطريق الذي يقوم على تقديس العقل.

لا مفر إذن من إقامة طريق مستقبلنا على الإيمان بطريق العقل. الطريق الذي آمن به ابن رشد أعظم فيلسوف أنجبته حضارتنا العربية، وبحيث يكون الطريق العقلي أو الطريق الرشدي هو المنارة التي نعتصم بها وبحيث تهدينا إلى كل ما فيه خير لأنفسنا وخير لأمتنا العربية. ويقيني بأننا سنجد في دروس ابن رشد الخير كل الخير سنجد فيها أسس التنوير ودعائم اليقظة الفكرية ومحور الصحوة الكبرى.

وإذا كان من حقنا أن نفخر بفيلسوفنا العربي ابن رشد الذي قضى حياته مدافعاً عن الفكر وأهله والعقل وأصحابه فمن واجبنا إذن أن نعمل على الاستفادة من الدروس

التي تركها لنا، إننا من خلال مؤلفاته كفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ومناهج الأدلة في عقائد الملة، «وتهافت التهافت» والذي كشف فيه عن مغالطات الغزالي وما أكثرها، نستطيع أن نغرس في نفوسنا العديد من القيم البناءة ومن بينها السعي بكل قوة نحو تأويل النص وعدم الوقوف عند ظاهر الشيء والتمسك بالنقد البناء، وفتح النوافذ حتى لا نعيش بين جدران أربعة مظلمة وحتى لا يخنقنا الهواء الراكد، فتح النوافذ أمام كل التيارات والأفكار التي توجد في كل بلدان العالم شرقاً وغرباً.

لقد دعانا ابن رشد إلى هذا الطريق المفتوح وذلك حين سعى بكل قوته إلى شرح كتب أرسطو وكأنه يريد أن يبين لنا أن الثقافة المحلية وحدها تعد تعبيراً عن الطريق المظلم تعد تعبيراً عن العدم. ألم يقل ابن سينا في مناجاته لله تعالى: ﴿فالق ظلمة العدم بنور الوجود﴾ أن هذا يعني ارتباط العدم بالظلام وارتباط الوجود بالنور.

فلنحتفل إذن بأفكار أعظم فلاسفتنا ابن رشد ولنقل لأفكار الغزالي والأشاعرة وابن تيمية وداعاً تلك الأفكار التقليدية الجامدة والتي لا نحتاج إليها. يجب أن نضع في اعتبارنا أن واجبنا المقدس هو الدفاع عن التنوير، التمسك بالعقل، غرس الروح النقدية، وكلها دروس استفدناها من ابن رشد.

الفصل الثاني
قضايا تنويرية معاصرة
(بين الوهم والحقيقة)

أولاً: الثقافة العربية وقضاياها من منظور تنويري معاصر

أعتقد من جانبي اعتقاداً لا يخالجني فيه أدنى شك، أن الثقافة العربية تمر في أيامنا المعاصرة بمجموعة من الأزمات، يجب علينا أن نواجهها بحيث ننظر إلى الثقافة العربية وقضاياها نظرة جديدة.

والدارس والمحلل للثقافة العربية المعاصرة بوجه خاص بما تشمله تلك الثقافة من أدب وفلسفة وفن، يجد الكثير من القضايا التي يجب أن تثار.

وإذا تساءلنا عن أهم القضايا التي يمكن أن تثار حول الثقافة العربية، وجدنا الكثير من القضايا التي سنطرحها على صورة مجموعة من الأسئلة، نجيب عليها من جانبنا، وذلك على النحو التالي:

1 ـ ما موقفنا من قضية الأصالة والمعاصرة، أو العقل والتراث؟

إذا حللنا إجابات الذين بحثوا في قضايا الثقافة العربية بما تشمله تلك الثقافة في مجالات عديدة أدباً كان أو فلسفة أو فكراً أو فناً، سواء كانت إجاباتهم بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة، استطعنا القول بأننا نجد فريقاً قد آثر الاحتفاظ بالتراث كما هو والوقوف عنده لا يتعداه، ومن هؤلاء مصطفى صادق الرافعي. ونظرة واحدة إلى ما تركه لنا من كتابات، يتبين منها كيف كان معبراً عن هذه الوجهة من النظر التي نعتقد أنها لا تصلح لنا نحن أبناء القرن العشرين.

مجموعة أخرى رفضت التراث وفضلت التمسك بكل ما هو غربي أوروبي، ومن هؤلاء سلامة موسى وفرح أنطون ولويس وعوض. والرأي عنده أن هذا الموقف قد نجد فيه بعض الضعف، وذلك على الرغم مما نجده من قيم إيجابية في التراث الغربي نحن في أمس الحاجة إليها.

مجموعة ثالثة قد حاولت المزج بين القديم أو التراث (الأصالة) والجديد أو الحضارة الأوروبية (المعاصرة) ومن هؤلاء محمد عبده وطه حسين وزكي نجيب محمود. بل نجد هذه النظرة أو هذه المحاولة بصورة أو بأخرى عند كثير من المفكرين أساتذة الأدب والفلسفة الذين درسوا الآداب والفكر الأوروبي كما درسوا الفكر العربي.

والرأي عندنا أن هذا الرأي الثالث قد يعد من أنسب الآراء لمجتمعنا العربي المعاصر وما يعانيه من مشكلات ثقافية وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار الظروف والأحداث التي مرت بنا والتي تمر بنا حالياً.

وكل ما نود قوله هو أن نأخذ من التراث ما يتفق مع ظروف مجتمعنا المعاصر، مع ما يتفق مع العقل والعلم، أما باقي التراث فسنقول له وداعاً، لأن عصر من تركوا لنا هذا الجزء الباقي من التراث غير مشكلاتنا. نأخذ منه ـ كما قلنا ـ ما يتفق مع العلم ومع العقل لأن هذا وحده هو ما سيؤدي إلى وجود التقاء بين القديم من جهة والحضارة الأوروبية الحديثة من جهة أخرى، تلك الحضارة التي تقوم على العقل، تقوم على العلم.

2 ـ هل في ثقافتنا العربية المعاصرة مذاهب أدبية؟

يمكن القول بأننا لا نجد لدينا مذاهب أدبية في عصرنا الحاضر وليس السبب في ذلك قصر الفترة الزمنية منذ أيام رفاعة الطهطاوي وحركة الترجمة. إن هذا تبرير لا يصح أن يقال. فالمسألة ليست مسألة زمن. والقول بأن الفترة الزمنية تعد فترة قصيرة وأن مائة عام في عمر الشعوب لا تساوي عاماً من عمر الفرد، يعد قولاً خاطئاً من كل زواياه وضرباً من اللامعقول، إنها دعوة المتكاسل تماماً كما يدعي التلميذ الخائب الفاشل بأن سبب رسوبه في الامتحان هو ضيق الوقت المخصص للإجابة عن الأسئلة.

إن سبب عدم وجود مذاهب أدبية لدينا نحن العرب الآن يرجع لأسباب كثيرة من بينها غياب الحركة النقدية ومن بينها أن أدبنا في أغلبه يعد أدباً محلياً وليس أدباً عالمياً وهكذا إلى آخر الأسباب التي أدت إلى عدم وجود مذاهب أدبية عربية معاصرة.

3 ـ هل تعد ثقافتنا العربية ثقافة عالمية؟

إننا نجد أدب أبي العلاء المعري وأدب المتنبي على سبيل المثال، تنطبق عليه إلى حد كبير مقاييس العالمية، إذ العالمية تعني أساساً ضرورة الالتزام بالقواعد الفنية للعمل الأدبي التزاماً دقيقاً.

أما الآن فإن ثقافتنا العربية بوجه عام لا تدخل في إطار العالمية. ومن هنا فلا

يستحق أحد منا جائزة نوبل. نقول هذا بصراحة وموضوعية وكفانا صياحاً وضجيجاً واتهاماً للجان جائزة نوبل بعدم الموضوعية. صدقوني إن العيب فينا نحن. إننا لا نلتزم بالقواعد الفنية الأكاديمية. ما لدينا هو مجرد لوحات أو صور، تماماً كما نطلق على بعض البرامج التليفزيونية كلمات ثقافة، وفكر وليس فيها ثقافة ولا فكر، بل المسافة بينها وبين الثقافة والفكر أكبر من المسافة بين الإنس والجن، أكبر من المسافة بين الجيل القديم الناضج المثقف، والجيل الحالي، جيل التليفزيون، جيل الساندوتش، جيل لاعبي كرة القدم.

إن الإناء ينضح بما فيه. إننا إذا وجدنا عند كثير من أبناء جيلنا الحالي بطئاً في الحركة، بطئاً في الاستجابة الفكرية، ونقصد بالبطىء هنا في الحركة، حركة الذهن أساساً، فإن سبب ذلك إلى حد كبير فيما أرى من جانبي، البرامج التليفزيونية، إذ توجد صلة أحسبها ضرورية بين المسلسلات التليفزيونية من جهة، والتخلف الذهني من جهة أخرى.

إذا وجدنا عند كثير من أبناء جيلنا الحالي اهتماماً بالتافه من الأمور وعدم التعمق، أي السطحية فإن من أبرز أسباب ذلك، أنه جيل يقدس لاعبي كرة القدم. أليس من المؤسف أن يتنازع مجموعة كبيرة من الأفراد، أفراد فريق ما من فرق كرة القدم على كرة واحدة وكأننا نعاني نقصاً في عدد الكرات. أليس من المؤسف أن نهتم بمن يلعب بقدميه ولا نهتم بمن يفكر بعقله. إن العقل يا سادة هو الذي يفرز التفكير، أما الأرجل فلا يصدر عنها إلا سلوك يقترب جداً من سلوك الحيوانات. والعقل وليس الأرجل هو الذي يميز بين الإنسان والحيوان. هذا كله قد أدى بنا إلىٰ أن لا نجد حولنا إلا ثقافة مكسورة الجناح، ثقافة محلية. فلا يوجد في مصر الآن فرد واحد يمكن أن نعتبره شاعراً لأنه لا يوجد التزام بقواعد الشعر كفن من الفنون. لا توجد لدينا قطعة موسيقية واحدة تصلح أن تنطبق عليها مقاييس العالمية، بحيث تجاوز البحر الأبيض المتوسط. لا توجد لدينا قصة تنطبق عليها مقاييس العالمية. كل فنوننا وآدابنا المعاصرة - إذا تجاوزنا في القول وأطلقنا عليها فنوناً وآداباً - تعد محلية، مسرفة في المحلية، وأكثرها يكون نقلاً مشوهاً من أمم أخرى، بل الغناء أيضاً يلاحظ أن أغلبه عبارة عن ضجيج وزعيق ولا توجد ميزة معينة تميز صوتاً عن آخر، بل كل الأغاني عبارة عن ضجيج كما قلت يصدر عن فرد أمامه مجموعة من الالآت الموسيقية ولكنه لا يجيد في الغالب استعمالها.

والوقوف عند المحلية وعدم تجاوز المحلية إلى العالمية له أسباب عديدة قد

يكون من بينها عدم الدراسة الأكاديمية الدقيقة وعدم توفر الموهبة وغلبة العنصر التجاري أيضاً. إن أكثر كتابنا اليوم يضعون في اعتبارهم حين يكتبون مسرحية أو قصة أن تكون صالحة كمجموعة من الحلقات التليفزيونية أو كفيلم سينمائي هابط. بل إننا فهمنا الواقعية فهماً خاطئاً من كل زواياه. إن أكثر كتابنا اليوم إن لم يكن كلهم ممن يكتبون قصصاً سواء كانت قصيرة أو روايات طويلة، لا تزيد عن كونها تسجيلاً لمجموعة من الحوادث التي تحدث كل يوم ويقوم أمين الشرطة بحصرها في أقسام البوليس. حلل أي قصة من القصص القصيرة التي تكتب في مصر حالياً فستجد أنها لا تزيد عن كونها نقلاً يكاد يكون حرفياً لحادثة من الحوادث والتي يقوم محرر الجريدة بتسجيلها في صفحة الحوادث بالجرائد اليومية، وإذا لم تكن قد حدثت ففي الغالب يكون قد نقلها نقلاً مشوهاً من قصة أجنبية. أقول نقلاً مشوهاً لأنه حول الفن إلى لا فن، إن صاحب النقل المشوه لا يفهم في الفن أما الكاتب أو الأديب الأصلي فإنه هو الفنان. ومن لديه أدنى قدر من الذاكرة ويكون باستمرار مطلعاً على الآداب الأجنبية، يعرف تماماً عمل هذا الناقل الذي شوه العمل الأصلي.

4 ـ هل لدينا حركة أدبية نقدية؟

الواقع يقول لا. ففي أيامنا الحالية المعاصرة لا توجد حركة نقدية بالنسبة لكل ما يدخل في إطار ثقافتنا العربية المعاصرة. ونعتقد أن من أهم قضايا الثقافة العربية، قضية النقد. إن المقارنة بين الحركة النقدية أيام العقاد وطه حسين وزكي نجيب محمود، ومحمد مندور، وبين ما يحدث الآن، يجد حضوراً للحركة النقدية في الماضي وغياباً تاماً للحركة النقدية اليوم. وعدم وجود حركة نقدية أدبية اليوم قد أدى إلى أن أي كاتب يمكنه أن يكتب أي كلام تافه وهو بمأمن من حركة نقدية قوية ودقيقة، وإلا كيف نفسر عدم وجود كتب تافهة أو فنون تافهة في العالم الأوروبي إلا في القليل النادر، في حين أننا نجد الكثرة الكثيرة من هذه الكتب في عالمنا العربي. إن تفسير ذلك يدور حول وجود حركة نقدية أدبية فكرية محددة الإطار والمعالم. فكل شخص يطلق على نفسه اسم الناقد تماماً كما يطلق كل فرد على نفسه ـ إن شاء ـ اسم الفنان وهو قد لا يستطيع التمييز بين آلة موسيقية وآلة أخرى.

وبوجه عام يمكن القول بأن غياب الحركة النقدية اليوم قد يرجع إلى أسباب عديدة من بينها أن الناقد إذا كانت وظيفته دراسة وتحليل عمل من الأعمال الفكرية أو الأدبية فأين إذن الأعمال الأدبية الشامخة؟ التي يمكن أن يجدها الناقد اليوم لكي يقوم بنقدها.

لقد وجدت حركة نقدية في عالمنا العربي في أوائل هذا القرن وفي منتصفه لأن مطابعنا كانت تخرج العديد من الكتب التي تثير العديد من القضايا التي تحتاج إلى عمل الناقد، أما اليوم فنظرة واحدة إلى ما تخرجه مطابعنا، تبين لنا أن ما تخرجه مطابعنا لا يحتاج إلى نقد أو تحليل، بل إن تركها بدون نقد، أفضل لكاتبيها لأن الضرب في الميت حرام. إن أكثر ما تخرجه مطابعنا لا يزيد عن كونه مجموعة من الكلمات المتقاطعة أو مجموعة من الخواطر تشبه ما نطلق عليه مذكرات يقوم البعض بفرضها على طلاب الجامعات.

يضاف إلى ذلك أننا من النادر أن نجد ناقداً أدبياً اليوم يلتزم بالقواعد والشروط الأكاديمية للنقد. النقد يا سادة له أسسه، وأسسه لا يمكن أن نتعلمها على المقاهي، لايمكن أن نتعلمها من التلفزيون التي تؤدي برامجه ـ كما قلت إلى التخلف الذهني، أو نتعلمها من أكثر الندوات التي نطلق عليها ظلماً وعدواناً ندوات أدبية وهي لا تزيد في الغالب عن نوع من الثرثرة، الثرثرة التي نجدها عند النساء، اللاتي لا يملكن إلا الثرثرة.

أذكر لي أيها القارىء العزيز اسم كاتب من الكتّاب ألف كتاباً وأذكر لي من سيقوم بنقده، وسأذكر لك مسبقاً ما سيقوله هذا الناقد لأن الشللية والعاطفة قد غلبت على أكثر نقاد اليوم، هذا إذا تجاوزنا في العبارة وأطلقنا عليهم نقاداً.

الواقع أنه توجد أسباب عديدة أدت إلى غياب الحركة النقدية على مسرح حياتنا الثقافية. لا أكون مبالغاً إذا قلت إن القارىء لما يقال عنه نقد لعمل من الأعمال الفكرية أو الأدبية اليوم، سرعان ما يشعر بالغثيان والاكتئاب والتشاؤم حينما يعلم أن ما أنتجته المطبعة لا يحتاج إلى نقد في الواقع بل يحتاج إلى الإهمال والنسيان. وحينما يرى أن الناقد قد ضرب عرض الحائط بكل قواعد النقد التي اتفق عليها المفكرون والأدباء العالميون منذ أرسطو وحتى الآن في أوروبا.

ومن الأمور التي تدعو إلى الضحك والسخرية أن لدينا في عالمنا العربي أكثر من مجلة للمسرح من وظائفها نقد الأعمال المسرحية، فهل لدينا أصلاً أعمال مسرحية. مجلات للسينما وهل لدينا نحن العرب أفلاماً سينمائية يقبل عليها من يحترم فكره وثقافته ووجدانه. لدينا مجلات للشعر من أعمالها نقد الأعمال الشعرية، وهل لدينا أعمال شعرية وهكذا كالصورة بدون مادة، كالبيت بدون أساس.

5 ـ الثقافة العربية وموضوع القدوة.

أعتقد أن الثقافة العربية المعاصرة إذا كان يغلب عليها أنها تعد قشوراً، تعد سطحية إلى جد كبير، فإن من أسباب ذلك ما نسميه بموضوع القدوة. قارن بين كتاب

وأدباء العرب منذ خمسين سنة، وكتاب اليوم. إن أمثال طه حسين والعقاد وتوفيق الحكيم ويوسف مراد ويوسف كرم وزكي نجيب محمود وتوفيق الطويل لم يصبحوا من المشهورين والأعلام، إلا لأن كفاحهم وتعمقهم في الثقافة والفكر والفلسفة هو الذي أدى بهم إلى ذلك، إنهم لم يصعدوا فوق أكتاف الآخرين، بل صعدوا فوق عملهم الدائم وكفاحهم المستمر وعدم استعجالهم للشهرة، ومن هنا فإننا نجد كل واحد منهم يعد علماً في ميدانه. لقد شقوا طريقهم وسط الصخور والأشواك.

هل نجد الآن في مجال الفلسفة اليونانية من يكاد يقترب من يوسف كرم والأب جورج شحاتة قنواتي، هل نجد في مجال تجديد الفكر العربي من يوازي زكي نجيب محمود. هل نجد الآن مشتغلاً بعلم النفس يكاد يقترب من يوسف مراد. هل نجد مفكراً في مجال الفلسفة الخلقية يكاد يقترب من توفيق الطويل. هل نجد أديباً مثل توفيق الحكيم؟ الإجابة من جانبنا بالنفي، والنفي القاطع.

إننا الآن نجد العكس من ذلك تماماً. أكثر كتابنا الذين يسودون الصفحات ويجعلون مطابعنا في حالة إسهال فكري، لم يؤهلهم كفاحهم للشهرة والمجد، بل هناك عوامل أخرى هي التي أدت للأسف الشديد إلى شهرتهم. إنها عوامل غير مشروعة. لقد تكفلت وسائل الاعلام من إذاعة وتلفزيون بإيجاد نوع من الدعاية لهم دون أن يستحقوا ذلك من قريب أو بعيد. أغلب المشهورين الآن ممن يقال عنهم ظلماً وعدواناً إنهم كتّاب وأدباء ومفكرين لم يفعلوا في حياتهم شيئاً يذكر. إذا كانوا قد فعلوا شيئاً فإن هذا الشيء لا صلة له بالثقافة والفكر من قريب أو من بعيد. إنهم لم يقدموا للفكر والأدب والثقافة إلا القشور والأخطاء والمغالطات. فإذا اقتدى شباب اليوم بطه حسين فلا بد أن يفعل مثل ما فعل طه حسين. إذا اقتدى فنانوا اليوم برياض السنباطي فلا بد أن يفعلوا مثل ما فعل السنباطي. أما إذا رأى شباب اليوم أن أغلب المشهورين لم يفعلوا في حياتهم شيئاً ثقافياً يذكر، لم يقدموا إنجازاً فكرياً عظيماً، فإن هذا سيؤدي بالشباب إلى القدوة السيئة.

ما هي سلبيات ثقافتنا العربية المعاصرة وكيف نقضي عليها؟

بالإضافة إلى ما ذكرت يمكن القول بأن سلبيات ثقافتنا العربية المعاصرة تعد عديدة، من بينها أننا مازلنا نقوم بالهجوم على العلم والحضارة الأوروبية. نقوم بالهجوم على الأفكار التي جاءت إلينا من أوروبا. نقوم بشن حملة على المستشرقين الغربيين الذين أفنوا أعمارهم في دراسة آدابنا وفكرنا القديم والمعاصر أيضاً وتحقيق المخطوطات تحقيقاً غاية في الدقة والأمانة العلمية.

هذا كله يؤدي بنا إلى الانغلاق لا الانفتاح. الانغلاق يؤدي إلى السكون وعدم الحركة. الانغلاق يؤدي بالإنسان إلى أن يتنفس هواءً فاسداً راكداً. وهواء المنغلق على نفسه هو هواء الأزقة والحارات والشوارع الخلفية وليس هواء المكان المفتوح المنطلق. وهذا على العكس من الانفتاح.

ومن الأمور التي تبين لنا تناقض أغلب كتّابنا، إنهم في الوقت الذي يسعون فيه إلى اقتناء واستعمال مجموعة كبيرة من الآلات الكهربائية تعد إنتاجاً أوروبياً، يقومون بالهجوم على الفكر الذي جاء إلينا من أوروبا. وهذا يعد تناقضاً. إنهم يقومون بالهجوم على الحضارة الأوروبية من خلال ميكرفون أو من خلال صفحات كتاب، ويجب أن يعلموا جميعاً أن الميكرفون ثمرة من ثمرات الحضارة، والكتاب وطباعته ثمرة من ثمرات الحضارة الغربية.

يجب على أمثال هؤلاء الكتاب والمتحدثين في وسائل الإعلام العربية، التوقف عن نشر الجهل والتخلف بين شباب أمتنا. إن أمتنا العربية في الماضي كانت حريصة على الانفتاح الثقافي بكل صوره، وسبيل ذلك كان الترجمة والاستفادة من الأفكار الأوروبية. أما اليوم فقد أصبحت لعبة الكثيرين من الكتّاب ـ ربما لأسباب تجارية وعدم وجود وعي ـ الهجوم على منجزات أوروبا، وأوروبا كما نعلم جميعاً قد قدمت للعالم الكثير، والكثير جداً من منجزات العلم والحضارة والفن والأدب والفلسفة.

كفانا يا سادة هجوماً، كفانا أن تكون حياتنا كلاماً في كلام. إن العمل وحده هو الذي يبقى. ولنفتح بكل قوانا على أفكار الأمم الأخرى ثم لنأخذ منها ما نأخذ ولنرفض منها ما نرفض.

ثانيا: الثورة الفرنسية وتنوير الفكر العربي المعاصر

يخطىء من يظن أن الثورات التي تحدث في هذه البلدة أو تلك من بلدان العالم تكون في وادٍ والتغيرات الثقافية والفكرية والاجتماعية تكون في وادٍ آخر. ويقيني أن الثورات الكبرى باعتبارها من الأحداث الهامة في تاريخ البشرية تؤدي إلى تغييرات جذرية وتطورات هائلة في أعمق أعماق الفكر والشعور والوجدان.

وإذا كنا نقول إن الثورات تكون في الأعّم والأغلب تطبيقاً للعديد من الأفكار التي ينادي بها مفكر أو أكثر من المفكرين سواء في البلدة التي حدثت فيها الثورة، أو في بلدان أخرى من بلدان العالم، فإنه من الخطأ إذن أن نقول إن الثورة حين تحدث تكون في عزلة عن الأفكار التي تجيىء بعدها.

وإذا أخذنا مثالاً على ذلك بما يقول، الفيلسوف الإنجليزي المعاصر برتراند رسل من أن الفلاسفة يعتبرون أسباب ونتائج، فإن هذا القول إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن المفكر بقدر ما يتأثر بأحداث مجتمعه أو عالمه، فإنه بدوره يكون مؤثراً في بلورة التيارات والأحداث التي تحدث في هذا الوطن أو ذاك من أوطان العالم.

ورغم ما قد يوجه من نقد أو أكثر إلى أحداث الثورة الفرنسية وخاصة في مجال قتل الآلاف من أفراد البشر ومن بينهم بلا شك مجموعة كبيرة من الأبرياء. رغم المقصلة التي قدم لها مئات ومئات من أفراد البشر في فرنسا والقسوة البالغة التي اتسمت بها مجموعة الأعمال التي تمت على أيدي رجال الثورة الفرنسية، إلا أننا لا بد أن نضع في اعتبارنا أن تلك الثورة أردنا أو لم نرد قد تركت بصماتها على مسار الفكر، ليس في فرنسا وحدها، بل في بلدان عديدة تقع على خريطة العالم شرقاً وغرباً.

فلا تُذكر الثورة الفرنسية إلا ونذكر معها مبادىء الحرية والإخاء والمساواة. لا تذكر الثورة الفرنسية إلا ونضع نصب أعيننا التغيرات الثقافية والتنويرية في أرجاء العالم كله على وجه التقريب من مشرق الدنيا إلى مغربها.

ولسنا الآن في مجال الحديث عن سلبيات الثورة الفرنسية وما أكثرها. لسنا في مجال الحديث عن نتائج هدم سجن الباستيل وما أحيط بالنتائج من مبالغات أكثرها يعد صحيحاً، لسنا في مجال التساؤل عن طبيعة الثورة الفرنسية وهل كان من الأفضل قيامها مع ما فيها من سلبيات، أم كان من الأفضل للفرنسيين التركيز على التطور البطيء والذي قد يعد أفضل من القيام بثورة أريقت فيها دماء الكثيرين، ولكننا ـ وقد حدثت الثورة وأصبحت واقعاً تاريخياً ـ في مجال الحديث عن نتائج تلك الثورة، وكيف أنها بطريقة مباشرة تارة وبطريقة غير مباشرة تارة أخرى قد أدت إلى العديد من التطورات الفكرية والإنجازات الثقافية وبحيث تركز بصماتها الواضحة البارزة على مسار الفكر الحديث في أكثر بلدان العالم كما قلنا شرقاً وغرباً.

ويهمنا كعرب بصفة خاصة أن نشير إلى مجموعة من الإشارات إلى دور الثورة الفرنسية في تنوير الفكر العربي بطريقة مباشرة وغير مباشرة سواء في مجال الأدب أو مجال الفكر أو غيرهما من مجالات وما أكثرها.

إذ كنا نقول إن الثورة الفرنسية كانت تحقيقاً عملياً لأفكار كثير من مفكري أوروبا عامة وفرنسا على وجه الخصوص والذين قامت أفكارهم وفلسفاتهم على الدعوة إلى النور والضياء ومحاربة الظلام والتقليد والأساطير والفكر الرجعي، فإنه من المنطقي إذن أن يكون للثورة الفرنسية دورها الهام في المجال الفكري والثقافي والأدبي والفلسفي

ليس داخل فرنسا وحدها، بل إن أثرها امتد حتى شمل أكثر دول العالم شرقاً وغرباً في أزمان متقاربة تارة ومتباعدة تارة أخرى.

ونحن في عالمنا العربي قد تأثرنا بمبادىء الثورة الفرنسية. تأثر أكثر مفكرينا بالأفكار التي تعد نتاجاً للثورة الفرنسية. ولا بد أن نشير إلى أن التأثر يكون في مجال الموافقة ومجال الاختلاف أيضاً. نوضح ذلك بالقول بأننا إذا وجدنا مفكراً من مفكرينا العرب يدعونا إلى أفكار تعد امتداداً لمبادىء الثورة الفرنسية، فإن هذا يعد نوعاً مباشراً من أنواع التأثر. وإذا وجدنا نفراً من المفكرين يناهض أفكار الثورة الفرنسية ويعلن الهجوم عليها كما هو الحال في مجال محاربة العلمانية من جانب بعض مفكري العرب. كما سنرى، فإن هذا يعد أيضاً نوعاً من أنواع التأثر، وإن كان تأثراً سلبياً، تأثراً يقوم على رفض الفكرة لا الموافقة عليها.

ومن الواضح في المجال الأدبي بالنسبة لمصر على وجه الخصوص والعالم العربي على وجه العموم أننا نجد تيارين. تيار يعد معبراً عن روح المحافظة والتقليد ويعد قائماً على جمع التراث القديم والقيام بتقديم شروح عليه وملخصات له دون أن يقدم لنا رؤية جديدة ولا تفسيراً مبتكراً. وتيار يعد معبراً عن انفتاحه على نوافذ الغرب. نوافذ الثورة الفرنسية على وجه الخصوص. إنه التيار الذي يلائم العصر ويتفق مع التطور.

إن التيار الأول، تيار التقليد، تيار الاجترار من الماضي والبكاء على الأطلال، لم يكن مقتصراً على الجانب الأدبي، بل شمل حياتنا العقلية والفكرية حتى أصابها بالشلل والجمود كما سبق أن أشرنا.

ويمكننا القول بأن التيار الثاني يعد مختلفاً اختلافاً جذرياً عن التيار الأول. إن الفرق بينهما أبعد من الفرق بين الإنس والجن. بين النور والظلام، بين الانفتاح والانغلاق.

هذا التيار الثاني، تيار النور والضياء والانفتاح يعد إلى حد كبير معبراً عن الاستفادة من روح الثورة الفرنسية. ألم تكن الحملة الفرنسية والتي جاءت إلى مصر بقيادة نابليون بونابرت عام 1798 بعد الثورة الفرنسية، وبصرف النظر عن مساوئها وسلبياتها، كاشفة لأذهان المصريين عن وجوه جديدة للثقافة والفكر. لقد أثرت الحملة الفرنسية على عادات وتقاليد المصريين. لقد تم تأسيس المجمع العلمي المصري. لقد درس علماء فرنسا كل جوانب الحياة في مصر وقدموا كتاب «وصف مصر» في تسع مجلدات. لقد تم إنشاء المطبعة والمكتبة والعديد من المعامل. ونستطيع القول بأن هذا كله يعد نتاجاً للثورة الفرنسية وتأثراً بمبادئها ودعواتها.

وقد استمر هذا التيار الثقافي المستنير أيام محمد علي وبعد رحيل الحملة الفرنسية. لقد حدث الإمتزاج بين ثقافة عربية داخلية وثقافة أوروبية متفتحة. لقد حدث الاتصال بين العقلية المصرية والعقلية الأوروبية الفرنسية على وجه الخصوص. وذهب المصريون إلى الديار الأوروبية، وقدم الأوروبيون إلى الديار المصرية. لقد اختلط شباب مصر بشباب أوروبا. وذهب رفاعة الطهطاوي إلى أوروبا. وأنشأ محمد علي مدرسة الألسن وتم تعيين رفاعة الطهطاوي ناظراً لها ثم أصبح رئيساً لقلم الترجمة.

وهكذا حدثت المعجزة الكبرى. حدث الاتصال بين عقلية وعقلية، بين ثقافة وثقافة. زاد الاهتمام بالفنون الراقية بعد إنشاء الأوبرا. فأين نحن الآن من هذه النهضة الكبرى، نهضة التنوير. لقد انتشرت بيننا الآن دعوات تقول بالغزو الفكري. دعوات تهاجم الحضارة. دعوات تسخر من طريق العلم ومنهجه، ودعوات تقوم على الخرافة والتقليد والأسطورة، كما سبق أن أشرنا.

ويمكننا القول بأن الحياة الفكرية المزدهرة والتي تعد بطريقة مباشرة أو غير مباشرة نتاجاً للثورة الفرنسية وتأثراً بها، قد ظهرت في أجلى صورها بعد التركيز على الترجمة ونقل الآداب الأوروبية إلى لغتنا العربية. والاهتمام بالترجمة يعد خير تعبير عن التأثر بالثورة الفرنسية والمبادىء التي قامت عليها تلك الثورة والتي تعد من أشهر ثورات العصر الحديث. لقد آمنت الثورة الفرنسية بمبادىء الحرية والإخاء والمساواة كما سبق أن أشرنا. ولا يخفى علينا أن هذه المبادىء تعد في أساسها مبادىء إنسانية عالمية وعلمانية أيضاً. مبادىء تخلو من التعصب، وضيق الأفق، والانغلاق. والانغلاق يؤدي بالإنسان إلى أن يتنفس هواءً فاسداً راكداً. هواء الحارات والأزقة والشوارع الخلفية وليس هواء المكان المفتوح المنطلق. والترجمة تعد تعبيراً عن امتداد الجسور وتواصل الأجيال، ومن هنا كان الاهتمام بها يعد تعبيراً عن الإيمان بأن الثقافة لا وطن لها ولا عيب في أن يستفيد أبناء كل أمة من ثقافات الأمم الأخرى. أما أن نقف عند التراث القديم لمجرد أنه تراث، فإننا لا بد أن نضع في اعتبارنا أن التراث وحده لا يكفي. وكم في بعض كتب التراث من أغاليط وخرافات قد تزيد عن عدد سكان الدول العربية. أليس الأجدر بنا أن ننفتح على ثقافات الأمم الأخرى وبحيث نعتقد أن البكاء على الأطلال، أي الوقوف عند التراث لا فائدة ترجى منه؟

والواقع أننا إذا حللنا إجابات من بحثوا في قضايا الثقافة العربية [1] بما تشمله

(1) راجع أولاً في هذا الفصل.

تلك الثقافة من مجالات عديدة أدباً كان أو فلسفة أو فكراً أو فناً، فإننا سنجد العديد من جوانب التأثر بالثورة الفرنسية واضحة وبارزة في موقف فريقين على الأقل. الفريق الذي دعانا إلى الوقوف عند الغرب وثقافة الغرب. والفريق الذي دعانا إلى الجمع بين الأصالة والمعاصرة. إن المعاصرة تعني الثقافة الأوروبية على وجه الخصوص. ومن هنا يمكننا القول بأن عدم التأثر الايجابي بمبادىء الثورة الفرنسية لا يظهر إلا في موقف فريق واحد، موقف الذين يطالبوننا بالوقوف عند التراث وعدم تجاوز هذا التراث وهو موقف أحسبه من أضعف المواقف لأن مطالب عصرنا غير مطالب العصور الماضية ولأن من قاموا بتأليف تلك الكتب، كتب التراث إنما هم أولاً وأخيراً أفراد بشر ولم يكونوا من القديسين والمعصومين من الأخطاء. إنهم بشر أولاً وأخيراً.

ولا بد أن نشير إلى أن مما ساعدنا كعرب في مجال التأثر بالثورة الفرنسية والاستفادة من أفكارها، الاهتمام بإرسال البعثات بصورة منتظمة وخاصة بعد إنشاء الجامعة المصرية عام 1925 وبعد أن كانت جامعة أهلية منذ عام 1908 م. لقد تم إرسال العديد من البعثات، كما تم أيضاً الاستفادة من عديد من الأساتذة الأوروبيين والذين عبروا من خلال دروسهم ومحاضراتهم عن التأثر إلى أكبر درجة بالثورة الفرنسية والأفكار التي تدعو إليها.

ومن هنا فإنه يمكننا أن نقول بأن التأثر بالثورة الفرنسية قد جاء عن أكثر من طريق. جاء عن طريق الاهتمام بالترجمة، ترجمة أمهات الكتب الأوروبية، جاء عن طريق إرسال العديد من البعثات إلى أوروبا وخاصة فرنسا. وهل يمكن أن ننكر دور الثورة الفرنسية، ومبادىء الثورة الفرنسية، وروح النهضة الأوروبية في تشكيل جانب أو أكثر من جانب من جوانب الشخصية الأدبية والفكرية والفلسفية عند أمثال المازني والعقاد وعبد الرحمن شكري. هل يمكن أن نقلل من أثر الفكر الفرنسي على تشكيل وبلورة فكر العديد من الشخصيات العربية والمصرية ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر، مالك بن نبي. هذا المفكر الذي لا يمكن إغفال دور الثقافة الفرنسية في بلورة العديد من أفكاره. والدكتور طه حسين هذا المفكر العملاق والذي يعد أعظم دعاة التنوير في عالمنا العربي المعاصر من مشرقه إلى مغربه. لقد استفاد من الثقافة الفرنسية استفادة لا حد لها. وقدم لنا العديد من الآراء التي تدلنا على أنه قد استطاع هضم تلك الثقافة هضماً جيداً وبحيث طبقها على العديد من آرائه. وهل يمكننا أن ننسى تفرقته الحاسمة بين مجال الدين ومجال العلم ونقده العنيف لمحاولات البعض والذين يحاولون استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية. هل يمكن أن نقلل من أهمية فكره العلماني الذي استفاده بصورة مباشرة من أفكار الثورة الفرنسية، وبحيث وضع يده

على أخطاء الخلط بين أمور الدين وأمور الدنيا وذلك حين ينادي البعض بالحكومة الدينية. هل يمكن أن نقلل من نقده لمناهج التعليم الأزهري والتي كانت موجودة في عصره ويتم تدريسها بطرق لا تؤدي إلى أي نوع من أنواع التقدم. لقد وضع طه حسين كما سنرى في اعتباره ايجابيات الشك الديكارتي ورأى أنه أعظم من التقليد الذي لا مبرر له. لقد أقبل على الترجمة وأدرك أهميتها البالغة. لقد اتجه اتجاهاً إنسانياً عالمياً حين أدرك. كما فعلت فرنسا ـ أهمية تعليم الآداب اللاتينية والرومانية. أدرك أهمية التعليم وأنه كالماء والهواء من حق كل مواطن من المواطنين. كانت مجلة الكاتب المصري والتي كان رئيساً لتحريرها من المعالم الثقافة الكبرى في تاريخ عالمنا العربي. ولا نبالغ إذا قلنا بأنها كانت أعظم مجلة من المجلات الثقافية في وقتها، وكانت الموضوعات التي تبحث فيها تبين لنا أن طه حسين قد طبع هذه الموضوعات بطابعه الفكري المتميز. الطابع الذي يكشف عن إيمانه بأهمية إقامة أدب إنساني وفكر عالمي وبحيث يتخطيان حدود الزمان وحدود المكان. ويكفي أن نقول إن طه حسين قد نجح في تلوين الثقافة العربية وبحيث تتجه في بعض أبعادها نحو الثقافة الأوروبية الفرنسية. لم يجد غضاضة في الاستعانة بالفرنسيين في كثير من المجالات الفكرية والثقافية، وعمل على مجيء عدد من المدرسين الفرنسيين يقومون بالتدريس في المدارس الثانوية. وقد قاموا بعملهم على خير وجه.

والواقع أن أثر الثورة الفرنسية على فكرنا العربي يعد أثراً بالغ الأهمية، أثراً ايجابياً بغير حدود. لقد عرفنا من خلال الثقافة الفرنسية أن هناك ثقافات أخرى غير ثقافات الشروح والمتون والكتب الصفراء. عرفنا أنه من الضروري أن ننطلق إلى ثقافات أخرى عالمية، وهذا يعد أفضل لنا من البقاء داخل ثقافة الجدران الأربعة. قمنا بتطوير عاداتنا وتقاليدنا نحو الأفضل. لم نحتفظ بالقديم لمجرد أنه قديم، فقد يكون القديم شيئاً تقليدياً بالغ التفاهة والسذاجة والسطحية. وإذا كنا نقول بأن ثقافتنا العربية القديمة قد أثرت على الفكر الأوروبي، فلماذا إذن لا نعترف بأثر الثورة الفرنسية على فكرنا العربي. وهل نجد في دنيانا ما يعد أعظم من الثقافة الأوروبية. إنني لا أتصور أدباً راقياً عالمياً إلا إذا كان مستفيداً من الثقافات الأوروبية. هل يمكن أن نتغافل عن أثر الثقافة الأوروبية على مدرسة الديوان، عبد الرحمن شكري والمازني وعباس العقاد؟ هل يمكن أن نفصل منهج محمد مندور في النقد الأدبي عن الثقافة الأوروبية الفرنسية.. وهكذا إلى آخر الأمثلة التي لا حدود لها.

لقد كانت الثورة الفرنسية من خلال أبعادها الثقافية كاشفة لنا نحن العرب عن أبعاد جديدة وعوالم جديدة لم نستطع التوصل إليها بدونها. وتاريخنا الفكري الأدبي

المعاصر يعد شاهداً على ذلك وخير شاهد فلا يمكن كما سنرى تصور أبعاد فكر توفيق الحكيم إلا بدراسة الفكر الفرنسي. إن من يتأمل في العديد من كتبه ومسرحياته يجد ذلك واضحاً غاية الوضوح وإن كان أكثرهم لا يعلمون إنه لم يرتض لنفسه الطريق المغلق، طريق الظلام، طريق خفافيش الفكر وأصحاب الفكر الرجعي التقليدي، بل أثر طريق النور والضياء، طريق الثقافة الغربية الفرنسية وما أعظمها من ثقافة. لقد كان فكره حياً غير ميت لأنه من نوع الفكر المفتوح المنطلق.

ولعل توفيق الحكيم كان يدرك أن الثورة الفرنسية إنما كانت مستفيدة من أفكار بعض المفكرين والذين كانت كتاباتهم ارهاصاً لأحداث الثورة الفرنسية.

والواقع أنه ليس بالإمكان الحديث عن جوانب فكر توفيق الحكيم إلا وأن نضع في اعتبارنا دواماً مبادىء الثورة الفرنسية من حرية وإخاء ومساواة من تأكيد على قيمة الإنسان. من تركيز على قيم الحرية والعدالة وبحيث يكون الإنسان هو مركز الوجود ومحور الكون.

وما يقال عن توفيق الحكيم، يقال عن عديد من المفكرين والأساتذة الذين نهلوا من الثقافة الفرنسية واستفادوا منها خير استفادة. ولنرجع إلى كتابات لويس عوض، وأحمد لطفي السيد والذي آمن بأهمية الثقافة الفرنسية وكيف أنها تعد تعبيراً، وتعبيراً حياً عن مبادىء الثورة الفرنسية، فأقبل على ترجمة العديد من الكتب من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية وقدم لنا العديد من الدعوات الإصلاحية التجديدية التي تدلنا على أنه كان مبتعداً تماماً عن الفكر المظلم ومتجهاً بكل قواه نحو ثقافة النور والتنوير. وهل يمكن أن ننسى دوره الخلاق في مجال إنشاء الجامعة المصرية والنظر إليها على أنها تعد مؤسسة ثقافية تنويرية أولاً وقبل كل شيء. فأين نحن الآن من نظرة لطفي السيد إلى الجامعة وذلك بعد أن أصبحت أكثر جامعاتنا كالكتاتيب أو أسوء منها حالاً.

لقد اعتقد هذا المفكر بأن العلم لا وطن له. رأى الاستفادة من الثقافات الأخرى، وهذا كله يعد من جانبه نوعاً من التأثر بمبادىء الثورة الفرنسية. وإذا كانت فرنسا قد اتجهت إلى إحياء الثقافات العالمية القديمة وعلى رأسها الثقافة اليونانية، فقد اتجه لطفي السيد إلى ترجمة العديد من الكتب التي تركها لنا أرسطو فيلسوف اليونان الكبير وهكذا إلى آخر الأمثلة التي تبين لنا مدى تأثر مفكرنا لطفي السيد بالثقافة الفرنسية وبالثورة الفرنسية وما دعت إليه من قيم خلاقة، قيم مبدعة.

وإذا كنا قد أشرنا إلى إقبال العديد من مفكرينا وكتابنا العرب على التزود من الثقافة الفرنسية، فإن هذا يظهر كما سنرى بأحلى صوره عند أمثال عثمان أمين من خلال

اهتمامه بالفيلسوف الفرنسي ديكارت تأليفاً وترجمة، ومحمود الخضيري وقد آمن بأهمية الثقافة الفرنسية ودورها الكبير. ومصطفى عبد الرازق، ويوسف مراد، ومنصور فهمي، وحسين فوزي، وسلامة موسى، وزكي نجيب محمود عميد حركة التجديد والتنوير والإحياء في عالمنا العربي المعاصر، وزكريا إبراهيم، ويوسف كرم، والأب الدكتور جورج شحاتة قنواتي، وفؤاد الأهواني، وقاسم أمين[1]، وغير هؤلاء من مفكرين وكتاب وأساتذة استفادوا من الثقافة الفرنسية بطريقة مباشرة وبطريقة غير مباشرة. درس أكثرهم في فرنسا وحين عودتهم لوطنهم كانوا رسلاً للثقافة الفرنسية، كانوا من خلال كتاباتهم وسائر أعمالهم معبرين عن الإيمان بالثقافة الفرنسية ودورها في تشكيل ثقافتنا المعاصرة إذا أردنا لها أن تقدم شيئاً له أهميته. لقد كشف أكثرهم عن أضرار الوقوف عند التراث لمجرد أنه تراث. لقد نبهوا الأذهان إلى عظمة الثقافة الفرنسية، وإلى أن مفكري فرنسا لم يقوموا بجهدهم التنويري لكي يظل فكرهم محبوساً داخل فرنسا، بل إن واجبنا كعرب هو الاستفادة من فكرهم في شتى مجالات الحياة نظراً وعملاً. بل نجد من مفكرينا الذين اتجهوا بصورة أو بأخرى نحو الإصلاح الديني، من أمثال "الشيخ محمد عبده، من تأثر بالثقافة الفرنسية. وإذا كنا قد ذكرنا الشيخ محمد عبده، فلأنه كان مستفيداً في بعض دعواته الإصلاحية من فكر الغرب عامة وفكر فرنسا على وجه الخصوص. وإذا كانت فرنسا قد أدركت أخطار التزمت الديني، فقد رأى محمد عبده أن من واجبه الكشف عن الأخطاء والسلبيات التي وجدها عند بعض رجال الدين في عصره. وكم دعانا إلى ضرورة تغيير مناهج التعليم الأزهري وبحيث تواكب العصر ولا تظل محصورة في نطاق الشروح الفاسدة والمتون العقيمة المجدبة كالأرض الخراب لا زرع فيها ولا ماء.

والواقع أننا وحتى الآن في أمس الحاجة إلى الاستفادة في مجال فكرنا الغربي من الثقافة الفرنسية ومن مبادىء الثورة الفرنسية. بل إننا الآن أكثر حاجة من القرن الذي سبق. فحركة التنوير التي ظهرت بأحلى صورها في عالمنا العربي منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، قد تراجعت إلى حد ما في هذه الفترة الزمنية التي نعيشها. لقد انتشرت بيننا بعض الدعوات التي تعد معبرة للأسف الشديد عن الابتعاد تماماً عن الثقافة الغربية وعن مبادىء الثورة الفرنسية. بل إننا لم ننفتح حالياً على مبادىء الثورة الفرنسية بالدرجة التي انفتحنا بها على هذا الفكر منذ أيام محمد علي وعصر إسماعيل. وإذا كان العالم يتقدم من حولنا تقدماً غاية في السرعة، فلا بد إذن أن

(1) سنشير في الباب الثاني إلى الآراء التنويرية لأكثر هؤلاء المفكرين.

نطور أنفسنا ونطور ثقافتنا وبحيث نغترف من مناهل الثقافات الأوروبية ومن بينها الثقافة الفرنسية والتي تبلورت في مبادىء الثورة الفرنسية، فهل من المعقول أن نقف عند التراث وبحيث لا نتجاوزه، أو على الأقل نتجاوز الكثير من المجالات التي اهتم بها تراثنا. ألم ينبهنا طه حسين إلى العديد من سلبيات تراثنا حين قال إنه لا يصح الوقوف في مجال الطب مثلاً عند كتاب القانون في الطب لابن سينا وعند تذكرة داوود. ألم يكتشف لنا دعاة الأصالة والمعاصرة عن أهمية الثقافة الأوروبية وبحيث تقف جنباً إلى جنب مع بعض الجوانب المشرقة في تراثنا. هل من المعقول أن نصب غضبنا على العلمانية وكأن العلمانية تمثل كل شرور العالم. أليس الأجدر بنا أن نأخذ من العلمانية بمعناها الحقيقي بعض الجوانب التي تضيء لنا الطريق وتنير أمامنا سبل التقدم والنهوض؟ أليس من مصائب الزمان أن يهاجم البعض منا الحضارة الأوروبية رغم إنجازاتها الهائلة. أليس من التناقض أن يهاجم الفرد منا الحضارة الوافدة التي أتت بها الحملة الفرنسية مع أدوات حضارية أخرى إدراكاً من جانبها بأنه لا غنى عن تلك الأدوات في تشكيل حياة الإنسان الثقافية والفكرية تشكيلاً جديداً بناءاً. وهل يصح أن يهاجم البعض منا الحضارة الغربية من خلال ميكرفون، أو خلال حديث له تنقله الأقمار الصناعية والتي جعلت العالم كقرية صغيرة كما يقول رجال الإعلام. ألا تعد الأقمار الصناعية وسيلة متقدمة في مجال الثقافة بمعناها الواسع الشامل.

أليس من المؤسف له أيضاً أن يتحدث نفر منا عن الغزو الثقافي وهم لا يدركون إيجابيات التأثر بفكر الغرب وبفكرة الثورة الفرنسية؟ ألم يضعوا في اعتبارهم الإيجابيات الثقافية والفكرية للحملة الفرنسية التي جاءت إلى مصر. فمرحباً بهذا الغزو الذي يحمل لنا بضاعة ثقافية أعظم ألف مرة من كتب الحواشي وبعض كتب التراث الصفراء.

ألا يكفي الثورة الفرنسية فخراً أنها حاولت بأقصى طاقتها القضاء على معوقات التقدم والرقي، وسعت سعياً حثيثاً نحو الاستفادة من مبادىء عالمية إنسانية كالحرية والإخاء والمساواة. لقد سعت إلى التنوير وإيقاظ العقل الجامد المغلق والمنغلق على نفسه.

ليتنا إذن نحاول قدر طاقتنا الاستفادة من المعاني السامية والخالدة التي استفاد منها مفكرونا وأدباؤنا الكبار في عالمنا العربي المعاصر، من الثورة الفرنسية. فلنتجه إذن نحو ثقافة النور. ثقافة التنوير. لنبتعد تماماً عن التأويلات الفاسدة التي تباعد بيننا وبين تيار العصر الذي نعيش فيه. فلم توجد الثورة الفرنسية بمبادئها إلا لكي تبقى وتستمر. ويقيني أننا إذا كنا قد واصلنا الطريق في مجال الاستفادة من أفكار الثورة الفرنسية، فإن

حالنا سيكون مختلفاً اختلافاً جذرياً عما نجده الآن. يقيني أننا في أمس الحاجة إلى الالتزام بسياسة التنوير التي دعت إليها الثورة الفرنسية. في أمس الحاجة إلى تقديس العقل حتى ندُك أرض التقليد والخرافة والأساطير دكاً. انظروا في دعوات طه حسين ولطفي السيد وتوفيق الحكيم وستجدون في هذه الدعوات التي تعد صدى لمبادىء الثورة الفرنسية، ستجدون فيها العديد من الدروس والمبادىء التي تساعدنا على أن نقدر الفن الجاد، نقدر الأدب الذي يسعى إلى العالمية. نقدر كل ثقافة تؤدي إلى النور والتنوير. نقدس كل ما هو عقلاني. نبتعد تماماً عن الظواهر الخرافية والأسطورية التي رفضتها مبادىء الثورة الفرنسية. وما أعظم القيم وما أروع الدروس التي نستفيدها حين نلتزم بمبادىء الحرية والإخاء والمساواة. إنه واجب علينا حتى نستحق صفة الإنسانية. الصفة التي تميزنا عن الحيوانات، وإنه لجهد كبير ذلك الذي قام به دعاة التنوير في عالمنا العربي المعاصر، وكانوا مستفيدين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بمبادىء الثورة الفرنسية، ولم يكونوا كمن جاء بعدهم من أشباه المثقفين وأنصار البتروفكر.

ثالثاً: الترجمة وعصر العقل والتنوير

عصر التنوير لا يمكن تصوره بدون الاهتمام بالترجمة في جميع المجالات، علمية وأدبية وفكرية وفلسفة.

إننا إذا أردنا لأنفسنا مواصلة التيار الذي ظهر في بعض بلدان العالم العربي منذ ما يقرب من قرن من الزمان والذي يعد في جوهره إعلاناً عن بداية عصر جديد من حياة مصر الفكرية، عصر النهضة الفكرية، أقول إننا إذا أردنا مواصلة ما انقطع، أردنا الاستمرار في عصر النهضة، فلا مفر من الاتجاه بكل قوتنا نحو الترجمة، الترجمة الدقيقة الواعية.

عار علينا حين نجد شباب اليوم يكاد لا يسمع عن التيارات والأفكار العالمية، عار علينا أن يقوم البعض بشن الحملات الضارية على الترجمة، بحجة أن مؤلفي الكتب التي نطالب بترجمتها، من بلاد الفرنجة والعياذ بالله!!!

إنه لمن المضحك والمؤسف معاً أن نرى دول العالم تتجه بكل قوتها نحو الترجمة والاستفادة من الأفكار الموجودة في دول أخرى، ونحن نتغافل حالياً عن الترجمة وأهميتها ودورها في إثراء حياتنا الفكرية وصياغة وجودنا الأدبي والفلسفي.

هل من المعقول أن نتباكى ونقول إن مؤلفات أدبائنا لم تتم ترجمتها بعد، ونقوم في نفس الوقت بعدم الاهتمام بالتراث الفكري الأجنبي، الاهتمام الذي لا يمكن أن يتم ويتحقق إلا عن طريق ترجمة هذا التراث إلى لغتنا العربية.

هل من المعقول أن نجد حتى الآن كتباً تعد في غاية الأهمية ولم تترجم بعد؟ هل من المعقول أن نجد كتباً تركها لنا كبار الفلاسفة قديماً وحديثاً من أمثال أفلاطون وأرسطو وبرتراند رَسِل وغيرهم من فلاسفة ومفكرين وأدباء، لم تترجم إلى أيامنا الحالية. هل من المعقول أن نجد أمهات الكتب العالمية في الفكر الحديث والمعاصر، لا يسمع عنها شباب الجيل الحالي، جيل التليفزيون، إلا مجرد أسمائها، دون أن يعرف ما فيها من أفكار تعد غاية في الثراء، غاية في الدقة.

غير مجد في ملتي واعتقادي شن الحملات الضارية على الترجمة، شن الحملات الهوجاء على المؤلفين من الغربيين، بحجة أن كتب التراث تكفي. أي تراث يا سادة؟!! إن كتب التراث كلها لا نستطيع من خلالها اختراع طائرة أو صاروخ أو قمر صناعي، لأنها لم تكتب لعصرنا، بل كتبت للعصر الّذي أُلّفت فيه، عصر الجمال والدواب التي تسير في الصحراء الجرداء. هل يا ترى يريد المهاجمون لعلوم الغرب، أن نقف في مجال الطيران على سبيل المثال، عندما فعله عباس بن فرناس حينما ركب أجنحة لنفسه من الريش وحاول الطيران، وكان حتماً أن يسقط.

لا بد من القول بصراحة وموضوعية أن كتب التراث في مجال الفلك والطب وغيرهما من مجالات، قد اعتمد مؤلفوها في العصر الوسيط على ما استفادوه من أفكار في البلاد الأجنبية الأخرى، فهل من المعقول أن نجيء نحن اليوم ونقلل من أهمية الاطلاع على أفكار الأمم الأخرى.

إنني أقولها بصدق وصراحة: أن أكثر الفلاسفة والعلماء في بلاد العرب نفسها، لم يكونوا من أصل عربي، بل إن واضع النحو العربي نفسه لم يكن عربياً. وهذا يؤدي بنا إلى القول بأننا لن نتقدم خطوة واحدة في مجال التنوير والتقدم إلى الأمام، إلا إذا اتجهنا بكل ما نملكه من وقت وجهد ومال، اتجهنا إلى الترجمة، ترجمة أفكار مفكري الغرب. انظروا إلى دولة كاليابان، هل وصلت إلى ما وصلت إليه إلا عن طريق التعرف على أفكار الغرب وعلوم الغرب وتطبيقاتها التكنولوجية. إن الغرب الآن وبكل صراحة هو سيد العالم في مجال العلم والفن والفكر والفلسفة، ومن يطلب منا عدم الاتجاه إلى الترجمة فوقته ضائع عبثاً. وإذا زعم أنه يريد لنا الصعود، يريد لنا التقدم، فإنني أعتقد من جانبي أن الصعود هذا يعد صعوداً إلى الهاوية، التقدم هذا يعد تقدماً إلى الخلف أو إلى الوراء.

من الطبيعي إذن أن نؤمن بأهمية الترجمة ونسعى بكل قوتنا إلى التعرف على أفكار الآخرين أولاً بأول. إن هذا هو الأمر الملائم والمناسب. والتقليل من أهمية

الترجمة لا يعد إذن معبراً عن الواقع، عن الشيء الطبيعي، بل هو أمر مصطنع وصناعي، كأطفال الأنابيب.

إن من أهم مزايا الترجمة، أننا من خلالها نطلع على أفكار أمم وشعوب غيرنا، وسواء اتفقنا معهم أم اختلفنا، فلا بد لكي نحدد أسباب الاتفاق أو الاختلاف، أن نعرض أولاً لأفكارهم وبعد ذلك يكون من حقنا أن نتفق أو نختلف. أما أن نهاجم لمجرد الهجوم، نهاجم دون التعرف على حقيقة أفكار الأمم الأخرى، فإن حالنا سيكون كحال من يسير في مظاهرة لا لأنه يعرف الهدف من قيامها، بل لأنه رأى مجموعة من الناس يسيرون فيها، فيكون بذلك مقلداً لهم، مجرد مقلد.

لقد دعانا رفاعة الطهطاوي إلى أهمية التعرف على أفكار الغرب، وقبله بقرون عديدة دعانا فلاسفة كبار إلى أهمية التعرف على أفكار الأمم الأخرى. دعانا الكندي إلى أن نطلب الحقيقة كحقيقة أي بصرف النظر عن مصدرها، أي سواء كانت عربية أو كانت غربية غير عربية. تماماً كما نقول اطلبوا العلم ولو في الصين. دعانا ابن رشد آخر فلاسفة العرب إلى أن نبادر إلى الاطلاع على أفكار الأمم الأخرى، وما كان منها صواباً قبلناه منهم، وما كان منها ليس بصواب نبهنا عليه. أليست هذه دعوات تعد غاية في الأهمية، دعوات بلغ من أهميتها أنها تهدينا إلى الطريق الصواب، الطريق السليم، الطريق الذي يؤدي بنا إلى أن نأخذ مكانتنا بين الأمم المتحضرة.

إن الترجمة تعبير عن التنوير، وإذا أهملنا الترجمة، فسنصل إلى حالة تعد تعبيراً عن الظلام. الترجمة تعبير عن الانفتاح الفكري، ومن يشن حملة على الترجمة فعقله مغلق، منغلق على نفسه.

إنني أقول في حسم وتأكيد: ليس لدينا الآن فكراً عالمياً، لا يوجد لدينا فن عالمي، ولا أدب عالمي، وفلاسفة عرب معاصرين، فهل من المعقول أن نغلق على أنفسنا الأبواب بحيث لا نطلع إلا على فكرنا؟ أي فكر هذا الذي تنادون بالاقتصار عليه. إنه ليس فكراً من قريب أو من بعيد. الفكر يا سادة مكانه الآن في الغرب إلى حد كبير، فاتجهوا إلى الغرب بكل ما أوتيتم من قوة. وإذا لم نتجه إلى فكر الغرب نأخذ منه ما نأخذ ونرفض منه ما نرفض، فلن نكون جديرين بالبقاء بين الأمم، لن نتخطى وضعنا كدولة نامية، إلى أن نصبح دولة متقدمة، سوف ننتهي إلى الدمار والفناء.

انظروا إلى ما حدث في العصر العباسي. إن العصر العباسي يعتبر بحق عصر الترجمة ولم ينته العصر العباسي إلا والكتب الكبرى كلها مترجمة، وقد استفاد منها علماء العرب ومفكرو العرب وفلاسفة العرب. أين نحن الآن بالنسبة للعصر العباسي.

إن التنوير كما سبق أن قلنا أكثر من مرة لا يمكن تصوره إلا من خلال التعرف على أفكار الأمم الأخرى. وقضية الأصالة والمعاصرة لا يمكن تصورها والبحث فيها إلا بأن نتجه بكل قوتنا نحو الترجمة، والتقدم في جميع المجالات، أدبية وعلمية ومادية لا يمكن أن يتم أو يتحقق إلا بأن نعرف أفكار أمم الأرض كلها من مشرقها إلى مغربها. ولا شك أن فتح النوافذ حيث الهواء المتجدد النقي يعد أفضل مرة من الهواء الفاسد الصامت الراكد.

وأكاد أقول إن من يطلب منا عدم التعرف على أفكار الأمم الأخرى عن طريق الترجمة، إنما يهدف من وراء ذلك إلى أن يظل شبابنا محصوراً في معرفته على الآراء والأفكار الساذجة، بل الأفكار المسطحة التي لا نجد فيها عمقاً، أي عمق.

بل إن الثقافة في انتقالها من ماضيها إلى حاضرها، ومن حاضرها إلى مستقبلها إذا كان حالها كالجسور التي على أساسها ننتقل من مكان إلى مكان، على أساسها نضمن التواصل بين الأجيال، فإن من يدعو إذن إلى أن نطرح جانباً أمر الترجمة وننصرف عنها فإن حاله تماماً كحال من يدعو إلى هدم الجسور حتى يضمن عدم انتقال الإنسان من مكان إلى مكان. إنه يريد فصل ما اتصل، لا وصل ما انقطع.

والواقع أن عالمنا العربي إذا كان قد بذل نوعاً من الجهد من جانبه في مجال الترجمة، إلا أننا باستمرار نطلب المزيد. أقول هذا وأؤكد على القول به لأننا نجد في حياتنا الثقافية من يفسد فيها عن طريق التقليل من شأن الترجمة والتهوين من قيمتها وجدواها. وأقول بأنني لا أتصور مثقفاً إلا إذا كان مهتماً بالاطلاع على الفكر الغربي العالمي، وفكر الآخرين بوجه عام. وإذا كان البعض من ضيقي الأفق والمعرفة يشنون هجومهم على أفكار الغرب، فإن العيب ليس في أفكار الأمم الغربية الأوروبية، بل قد يكون العيب من جانب هؤلاء الذين يفهمون الأفكار الغربية العالمية فهماً خاطئاً مهوشاً مسطحاً.

إن من يقتصر على فكره فقط، الفكر الداخلي، دون الاهتمام بالتعرف على أفكار غيره، يكون حاله كحال من ينظر إلى المرآة ولا يرى فيها إلا نفسه، سيكون مغتراً بذاته لأنه لا يدرك أن الآخرين إنما لديهم العديد من الأفكار التي قد تكون أكثر دقة من أفكاره التي يحسب أنها وحدها دون ما عداها هي الأفكار الصحيحة. وإذا كنا نقول إن من لم يقرأ إلا أفلاطون فإنه لا يفهم أفلاطون، فإن هذا القول إنما يعني أولاً وقبل كل شيء ضرورة التعرف على أفكار الآخرين. أما من يقتصر على فكره فحسب فسيصاب بداء النرجسية لأنه لا يرى في مرآته إلا ذاته، إلا نفسه، بل سيوجد لديه الإحساس بنوع من تضخم الأنا، لأنه لا يدرك أبعاد الآخرين.

لا سبيل إذن إلا أن نوجد حواراً فكرياً بين الماضي والحاضر والمستقبل، نوجد جسوراً بين الأجيال، نوجد تواصلاً واتصالاً بين أفكارنا وأفكار الآخرين في أمم وشعوب غيرنا. وأقصد بذلك أننا لكي ننظر إلى فكرنا وطبيعته نظرة موضوعية صادقة ودقيقة، النظرة التي تقوم على الاعتقاد بأن مفكرينا بقدر تأثرهم بالسابقين فإنهم كانوا مؤثرين في اللاحقين، النظرة التي تعتمد أساساً على فكرة التأثر والتأثير، أقول إننا لكي ندرك كل أبعاد تلك النظرة، فلا بد من الإيمان بالترجمة ودورها البالغ والحاسم في أن تؤدي بنا إلى عصر النور، عصر الانفتاح.

إن فكرة التأثر والتي لا تتم إلا عن طريق الإيمان بأهمية الترجمة والقيام بها، تتمثل في اعتقادنا بأن مفكرينا لم يقولوا بأفكارهم إلا نتيجة لتأثرهم بأفكار الأمم الأخرى ومن بينها اليونان. وكم نجد مذاهب فلاسفتنا العرب متأثرة تأثراً لا حد له بالفلسفة اليونانية والتي تعرف عليها العرب كثمرة لحركة الترجمة التي قام بها مجموعة من المترجمين الأفذاذ في العصر العباسي ومن بينهم قسطا بن لوقا وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي، وحنين بن اسحق، وإسحق بن حنين وغيرهم. وكم أكدت دراسات أكاديمية جادة، مدى تأثر فلاسفتنا بأفكار فلاسفة اليونان.

وما يقال عن دور الترجمة في الكشف عن فكرة التأثر، يقال أيضاً عن دور الترجمة في بيان فكرة التأثير. ومن بين زوايا وأبعاد فكرة التأثير، الكشف عن تأثير فلاسفتنا العرب في بلورة وصياغة أفكار فلاسفة عاشوا بعدهم، كفلاسفة المسيحية في العصور الوسطى.

إننا إذا نظرنا إلى أيامنا الحالية، فإننا نقول رغم ذلك كله، أن مكان الترجمة على خريطة حياتنا الثقافية لا يعد مكاناً ملموساً بارزاً. لقد انتهى الآن عصر المترجمين الكبار من الرواد، ودخلنا في حد ما عصر صغار المترجمين، وأشباه المترجمين، وأقزام المترجمين. من النادر أن نجد الآن في مصر من جيل الشباب من يفهم اللغة التي يترجم إليها واللغة التي يترجم منها، بل هو على أحسن الفروض يعرف القليل من لغته العربية التي يترجم إليها، ويعرف أقل القليل عن اللغة التي يترجم منها، ومن هنا كانت أغلب الأعمال المترجمة الآن، أعمالاً مشوهة، تماماً كالعاهات الفكرية والزوائد الدودية.

انظروا إلى الثقافة العربية منذ نصف قرن أو يزيد، وقارنوا بينها وبين ثقافتنا الآن. في الماضي نجد أعلاماً أفذاذاً لأنهم آمنوا بأنه لا فكر بدون ترجمة. لا ثقافة بدون الاطلاع على أفكار الأمم الأخرى. في الماضي القريب نجد أناساً آمنوا بأهمية الترجمة، آمنوا بأهمية الانفتاح على فكر الغرب بحيث يقف هذا الفكر جنباً إلى جنب مع أفكار

الفرد الذاتية والتي لا يكون فيها متأثراً عن الآخرين بالضرورة، كما يقف جنباً إلى جنب مع ضرورة التعرف على تراثنا والسعي إلى نشره وتحقيقه. وكان هذا كله هو مغزى إنشاء هيئة التأليف والترجمة والنشر. لقد جمعت بين ثلاثة معان، التأليف (أفكارنا)، الترجمة (أفكار الآخرين)، النشر (نشر التراث وتحقيقه أي تراث أجدادنا القدامى).

إننا لا نستطيع التقليل من أهمية رجال آمنوا بوطنهم وآمنوا بأهمية الانفتاح على فكر الغرب كما سنرى، من أمثال أحمد لطفي السيد وطه حسين وعباس العقاد وزكي نجيب محمود وسلامة موسى وعثمان أمين ولويس عوض وتوفيق الطويل ويوسف مراد ومحمود الخضيري ويوسف كرم. وإذا كان هؤلاء قد رحلوا عن دنيانا إلا أننا مازلنا نستفيد من فكرهم وثقافتهم. وأكثر هؤلاء قد عبروا عن عصر التنوير لأنهم اتجهوا إلى الاعتراف والتأكيد على أهمية الترجمة ودورها في صياغة أبعاد وزوايا ومجالات حياتنا الثقافية.

أما الآن، فماذا نجد عند الشباب؟ لا نجد شيئاً، أي شيء، إلا السذاجة والسطحية والأفكار المهوشة المتسرعة والتي يلتقطونها من أفواه الناس التقاطاً. في الماضي القريب وجدنا - كما قلت - هيئة للتأليف والترجمة والنشر وضعت نصب أعينها الاهتمام بمجال الترجمة، أما الآن فإن أكثر دور النشر، - مع تقديري لبعض مجهوداتها - تهتم بالكتب المدرسية التعليمية. في الماضي كان الشباب على معرفة لا بأس بها بكل الأفكار العالمية نتيجة للترجمة النشيطة البناءة، والآن، فإن الجيل هو كما قلت جيل التليفزيون وما يقدمه من أفكار متسرعة، الجيل المتسرع، جيل الساندوتش، الجيل الذي يريد أن يكتب أكثر مما يقرأ، جيل الجامعات الإقليمية المحلية التي لا صلة لبعضها بالفكر من قريب أو من بعيد.

ويقيني أن حياتنا الثقافية لن يصلح حالها إلا بالاتجاه إلى الترجمة في جميع المجالات وكفانا تزمّتاً وضيق وأُفق، فالزمان يجري من حولنا ونحن أقرب إلى السكون وعدم الحركة. لا بد من إنشاء هيئة للترجمة كبيت الحكمة الذي كان موجوداً في العصر العباسي والذي كانت تتدفق عليه كتب وضعت بلغات شتى فارسية وهندسية ويونانية وغيرها من لغات واجبنا عدم الاستماع إلى صيحات أعداء الترجمة، إنها صيحات كالطبل الأجوف.

فلنتجه إذن بكل قوانا إلى الترجمة حتى ندخل مرة أخرى في عصر العقل والتنوير. ومما لا شك فيه أن النور أفضل ألف مرة، بل آلاف المرات عن الظلام، والثقافة التي يدخل في إطار تشكيلها التعرف على أفكار الأمم الأخرى عن طريق الترجمة، تعد المعيار الذي على أساسه نقارن بين شعب وشعب آخر.

رابعاً: التقدم العلمي والأخلاق من منظور تنويري

يمكننا القول بأنه من الملاحظ كثرة الكتابات سواء من جانب الغربيين أو من جانب الشرقيين بوجه عام عن موضوع التقدم العلمي وأثر ذلك على القيم والأخلاق. ونجد مجموعة من الآراء حول هذا الموضوع ولكنها تتبلور حول بيان الآثار السيئة للتقدم العلمي على مجال الأخلاق تارة، والقول بأنه لا تعارض بين التقدم العلمي والأخلاق تارة أخرى. بل إن التعاطف مع الحضارة الغربية من جانب فريق من الباحثين، وهجوم عليها ووصفها بأنها ظلام في ظلام من جانب فريق آخر من الدارسين والباحثين، إنما يرتبط كل موقف منهما، بقضية الصلة بين التقدم العلمي والأخلاق.

نوضح ذلك بالقول بأن من يهاجمون التقدم العلمي إنما يركزون على القول بأنه يعد إفساداً للأخلاق وهدماً للبشرية. أما من يدافعون عن العلم وتطبيقاته إنما يذهبون على العكس من الفريق الأول إلى القول بأن العلم يمثل الفكر المستقل، يمثل التعاطف، يدعو إلى القضاء على الخرافات والأساطير التي تشكل أخلاق الكثيرين وعاداتهم وتقاليدهم، يتبلور حول تحقيق سعادة أفراد البشر إلى آخر المزايا والإنجازات التي يتكفل بها العلم وتؤدي إلى التأثير تأثيراً إيجابياً في مجال الأخلاق.

والواقع أن كل فريق من الفريقين له مجموعة من الحجج تتفاوت قوة وضعفاً. وقبل أن نبرز رأينا حول هذه القضية، قضية التقدم العلمي وصلته بالأخلاق، نود أن ننبه إلى شيء هام وهو ضرورة الالتزام بالموضوعية وطرح الأسباب الخارجية أو العوامل غير الرئيسية جانباً. وأقصد من ذلك التنبيه بأننا قد نجد هجوماً على العلم من جانب فريق من المفكرين لتوهمهم وجود صلة بين العلم وبين الاستعمار الغربي، كما قد نجد هجوماً على العلم من جانب أناس ينظرون إلى الدين نظرة ضيقة متحجرة وذلك حين يظنون أن العلم كان قد ازدهر في الغرب، والحضارة الغربية قد باعدت بين نفسها وبين الدين وقامت على أساس العلم، فلا بد إذن من الهجوم على التقدم العلمي باسم الدين. بالإضافة إلى أننا قد نجد من جانب البعض تركيزاً على الكوارث التي تعد بصورة ما نتيجة للإنجازات العلمية كاستخدام أسلحة شديدة للفتك بالإنسان في الحروب وغيرها، واستخدام المبيدات سواء في السلم أو في الحرب، فينتقلون من ذلك إلى القول خطأ بأن العلم يعد ضلالاً في ضلال وظلاماً حالك السواد.

كل هذه الدعوات تعد من قبيل المغالطات والأوهام وهي لا تصدر إلا عن أناس يغلب عليهم التسرع وعدم فهم كل أبعاد القضية التي يبحثون فيها. نعم إنها من قبيل الحجج الخطابية والإنشائية التي يحرص عليها أشباه الباحثين، أصحاب العقول غير

التنويرية لا بد أن نضع في اعتبارنا أنه ليس من الضروري القول بوجود تعارض بين التقدم العلمي والأخلاق، بل على العكس، فقد يكون التقدم العلمي وسيلة لنشر الأخلاق عن طريق طبع الكتب وعن طريق الإذاعة والتليفزيون والقمر الصناعي وكلها مخترعات حديثة تمثل تحقيقاً لإنجازات علمية هائلة. وكل هذه الوسائل يمكن استخدامها لتدعيم الأخلاق.

وهذا يؤدي بنا إلى القول بضرورة التمييز بين النظرية العلمية وتطبيقاتها. إننا إذا قمنا بالتمييز بينهما لظهرت براءة العلم في كثير من الاتهامات التي توجه له. وهل من المعقول حينما يقوم نفر من تجار السياسة وتجار الحروب بتشجيع صناعة الأسلحة الفتاكة كالقنبلة الذرية وقنابل النابالم والغازات السامة، أن نلقي بالمسؤولية على العلماء الذي أخلصوا إخلاصاً لا حد له لتغيير وجه البشرية، وتغيير نظرتنا للكون؟ وهل إذا قام العلماء باختراع أشياء لوقف الزحف البشري الهائل أي زيادة السكان كحبوب منع الحمل وغيرها، أن نقول إن هذه الأشياء قد قضت على الأخلاق لأنها تساعد على إخفاء العلاقات الجنسية غير المشروعة؟ وهل إذا استخدم البعض منا جهاز الفيديو لعرض أفلام تضرب عرض الحائط بالقيم الخلقية، أن نقول إن هذا الاختراع إنما جاء من الشيطان والعياذ بالله. ألم ندرك بعد أنه بالإمكان استخدام جهاز الفيديو في مجالات تؤدي إلى نفع الإنسانية وليس إلى ضررها والعبث بقيمها؟

ينبغي أن نضع في اعتبارنا وجود أضرار جانبية للتقدم العلمي ولكن هل بالإمكان الاستغناء عن المخترعات الحديثة؟ كلا ثم كلا. إن الطبيعة تعدٌ غاية في القسوة والإنسان منذ عصوره الأولى إنما يحاول جاهداً التقليل من قسوة الطبيعة عن طريق إنشاء المساكن، عن طريق البحث عن ملبس، عن طريق تطوير غذائه.. إلخ. وإذا كان البعض منا يتهم العصر الصناعي بما فيه من تقدم علمي بأنه يوشك أن يقضي على الحضارة البشرية، فإن هذا فيما أرى يعد ضرورياً. ليس من الضروري أن نعتقد بوجود تضاد بين الوجه المادي والوجه المعنوي لنشاط الإنسان. وإذا كنا نجد في المدنية الحديثة زيادة لحالات الاكتئاب بالإضافة إلى العديد من الأمراض الأخرى، فإن المدنية الحديثة نفسها قد أوجدت الوسائل التي تحاول عن طريقها التخفيف من الآلام ومحاولة القضاء على الاكتئاب ليس عن طريق العلاج فقط عند الأطباء، بل عن طريق التفنن في إيجاد وسائل ترفيهية قد تمثل حائلاً بين الإنسان وبين الاكتئاب. وإذا كان البعض منا يتهم الحضارة الحديثة أو المدنية الغربية بأنها قد ساعدت على إيجاد العديد من الأمراض كمرض السرطان ومرض الإيدز وغيرهما، فإن هذا اتّهام خاطىء قلباً وقالباً. ومن الذي يستطيع أن يثبت لنا أن المصريين القدامى مثلاً لم يعرفوا هذه الأمراض. أن

هذه الأمراض قد تكون موجودة منذ الماضي السحيق، أي منذ نشأة الإنسان على وجه الأرض ولكنها لم تكتشف لنقص في الأدوات العلمية التي غيرت من نظرتنا للكون تماماً وما فيه من مجالات عديدة ولا حصر لها.

إن التقدم العلمي كما أن له بعض الآثار الجانبية والضارة، إلا أننا ينبغي أن نضع في اعتبارنا أن هذا التقدم العلمي عن طريق قيامه بحل الكثير من مشكلات الغذاء والسكن، فإنه يستطيع السمو بقيمنا الخلقية. فقد تؤدي قلة الطعام إلى العديد من الجرائم كالسرقة مثلاً وقد يؤدي عدم وجود السكن إلى العديد من الانحرافات الخلقية. وإذا قيل بأن التقدم العلمي قد أثر على الروابط الأسرية بمعنى أن بعض المخترعات الحديثة قد أدّت إلى نوع من التفكك الأسري، فإن هذا ليس ضرورياً بمعنى أن القديم ليس من الضروري أن يكون هو الأفضل. وهل من المناسب الآن أن تظل علاقة الأبناء بالآباء والأمهات، بمعنى عدم الاستقلال المادي والاقتصادي، هي العلاقة الموجودة الآن. وإذا وجدنا قيماً خلقية أفضل في المدينة، أليس من المناسب أن نلجأ إليها، إذ أن هذا قد يعد أفضل لنا من أخلاق القرية. ألا يعلمنا العلم احترام الوقت وهذا من أوجب المطالب الآن، في حين نجد العادات والتقاليد في القرية تقوم على عدم النظر نظرة دقيقة إلى الزمان وإلى المكان. أن من يطلبون منا التمسك بالقديم لمجرد أنه قديم وينظرون إلى التقدم العلمي وكأنه مس من الشيطان الرجيم، يمثلون حال من يطلب منا استخدام الدواب في تنقلاتنا. غير مجد في يقيني واعتقادي الاسراف في تمجيد كل أوجه التقدم العلمي، وأيضاً الإسراف في الهجوم على منجزات الحضارة الغربية. ولنعتقد تماماً أننا نحن الذين نتحكم في التطبيقات العلمية أي التكنولوجيا، إذ أن الإنسان يعد إلى حد كبير موجوداً زئبقياً أي بإمكانه الخروج على الطبيعة وإحكام قيادتها لصالحه. والحل فيما نرى هو أن نطلب الحضارة لا المدنية. والفرق بينهما هو أن الحضارة تعد في جوهرها أخلاقية، فإذا سعت أمة من الأمم لأن تكون لها حضارتها العريقة والمستمرة فينبغي أن نضع في اعتبارها حين تطبيق أي فكرة أو نظرية علمية، ألا تتعارض التطبيقات مع السمو الأخلاقي والروحي. إن هذه الفكرة التي نطرحها اليوم تحل الكثير من الأشكالات والتساؤلات حول مدى الاتفاق أو الاختلاف بين التقدم العلمي من جهة والأخلاق الإنسانية من جهة أخرى. وإذا لم نلتزم بهذا ونضعه باستمرار بين أعيننا حكاماً ومحكومين، وعلماء وباحثين ومفكرين، فسوف تحل بنا اللعنة وسنصبح أكثر شراً في سلوكنا من حيوانات الغابة، الحيوانات المفترسة، ولكن أكثرهم لا يعلمون. فلنتجه بكل قوانا إلى الاستفادة من المنجزات العلمية حتى نعيش بحق عصر العلم، عصر الحضارة، عصر التنوير.

خامساً: أسطورة الغزو الثقافي والسعي نحو العقل والتنوير

من الأمور التي يؤسف لها والتي ستؤدي بنا إلى حالة من التخلف والانهيار الفكري، ما شاع في السنوات الأخيرة من هجوم على الحضارة الغربية تارة، ومن دعوة إلى عدم الانفتاح على أفكار الأمم الأخرى تارة ثانية، ومن وصف كل الأفكار التي جاءت إلينا من الحضارات الأخرى، بأنها تعد ظلاماً في ظلام تارة ثالثة. وأعتقد أن هذه كلها تلتقي حول ما يسمونه بالغزو الثقافي، وأن من واجبنا فيما يزعم أصحاب هذه الدعوات السوداء، أن نتصدى لهذا الغزو الخارجي.

أليس من التناقض أن يقوم هؤلاء، أي أنصار الجمود الفكري والانغلاق للظلم، بالهجوم على حضارات الغرب في الوقت الذي يعلمون فيه تماماً أن كتب التراث الصفراء لا نجد في أكثرها نظرة علمية واحدة تؤدي إلى أي تطبيق من التطبيقات التكنولوجية والتي نستفيد منها في حياتنا التي نحياها. أليس من المغالطة أن يقوم هؤلاء الكسالى من أنصار التوقف عندالتراث لمجرد أنه تراث، بالهجوم على الحضارة الغربية عن طريق استعمال أدوات تعد ثمرة من ثمرات الحضارة. إنهم يرددون عبارات زئبقية غامضة، كعبارة الغزو الثقافي عن طريق الميكرفون وعن طريق كتبهم التي تطبع في المطابع. والميكرفون ثمرة من ثمرات الحضارة، والمطبعة ثمرة من ثمرات الحضارة. بل إن طرق الاتصال نفسها وعلى رأسها القمر الصناعي، والتي عن طريقها ينشرون أفكارهم السوداء المغلقة، إنما تعد ثمرة من ثمرات الحضارة، ثمرة لما يسمونه ظلماً وعدواناً، غزواً ثقافياً. ولا نود الدخول في ضرب أمثلة أخرى، فقد سبق لنا الإشارة إلى ذلك.

أي غزو ثقافي هذا الذي يتحدثون عنه وأكثرهم لم يكلف نفسه إتقان لغة أجنبية واحدة، يستطيع عن طريقها التعرف على حقيقة الأفكار التي يشن عليها هجومه دون أن يعرف مغزاها وجوهرها.

غير مجد في ملتي واعتقادي تصوير حضارة الغرب بأنها نوع من الغزو الثقافي. أي غزو هذا الذي يتحدثون عنه، وأين جيوشه. إن حالة هؤلاء المهاجمين للثقافة الغربية والأوهام التي يتصورونها، كحالة الدون كيشوت الذي يحارب طواحين الهواء.

إن تاريخنا الثقافي في الماضي كان تاريخاً مزدهراً لأنه انفتح على أفكار الآخرين. ولم نسمع خلال العصر العباسي، وهو أكثر العصور انفتاحاً على الفكر الغربي اليوناني، عن حركة رجعية تدعو إلى الانغلاق والرجوع إلى الوراء، لم نسمع عبارة الغزو الثقافي التي تتردد الآن. فإذا كنا في الماضي قد انفتحنا على أفكار الأمم الأخرى، أليس

يجدر بنا الآن أن نتجه بكل قوتنا إلى التعرف على فكر الآخرين، أم سنصبح مثل النعامة التي تخفي رأسها في الرمال ولا تواجه الواقع. إن العلم مكانه الآن في الغرب، والحضارة الآن مكانها في الغرب سواء أردنا أو لم نرد. فلنتجه بكل قوتنا إلى الاستفادة من حضارة الغرب. إن حضارة الغرب تمثل النور لا الظلام، تمثل الحركة لا السكون والجمود ولكن أكثرهم لا يعلمون.

ينبغي أن نضع في اعتبارنا أن كل مجددٍ لفكرنا العربي، لا بد وأن يتعاطف مع الانفتاح على الحضارة الغربية. وإذا وجدنا في حضارة الغرب بعض السلبيات، فهل الحل هو أن نقوم بغلق النوافذ تماماً حتى نصاب بالاختناق ثم الموت كما يريد لنا أصحاب القائلين بالوقوف عند التراث لمجرد أنه تراث وكأنهم يبكون على الاطلال. ينبغي أن يضع أنصار القول بالوقوف عند التراث وتقديسه، أن كتب التراث كلها لا تؤدي بنا الآن إلى اختراع أبسط أنواع المخترعات البشرية. يقيني أنهم يعلمون ذلك ولكنهم يلجأون إلى المغالطة.

لقد دعانا مفكرونا في الماضي، الماضي المزدهر إلى ضرورة التعرف على أفكار الآخرين لأنهم أدركوا أنه لا مفر من ذلك. أدركوا أن الانفتاح على الحضارات الأخرى يعد ظاهرة صحية، لا ظاهرة مرضية. إن المرض لا يأتي من الحضارات الغربية، بل إن المرض يجيء من أصحاب العقول الرجعية المتحجرة والذين يريدون لنا الرجوع إلى الوراء، الرجوع إلى الخلف وإذا زعموا بأن أفكارهم الضيقة المظلمة تؤدي بنا إلى الصعود والانطلاق، فإننا نعتقد بأنه صعود إلى الهاوية، وانطلاق إلى الخلف وليس إلى الأمام.

نعم لقد دعانا مفكرونا في الماضي إلى أن ننفتح على أفكار الآخرين. لقد دعانا الكندي كما سبق أن أشرنا إلى ضرورة دراسة الحقيقة كحقيقة أي بصرف النظر عن مصدرها، أي سواء جاءت إلينا من بلاد اليونان، أي بلاد الغرب. كما دعانا ابن رشد آخر فلاسفة العرب وعميد الفلسفة العقلية في وطننا العربي، إلى ضرورة التعرف على كل أفكار الأمم الأخرى وما كان منها صواباً قبلناه منهم، وما كان منها غير صواب، نبهنا إليه ولم نأخذ به.

ماذا يريد منا هؤلاء الذين يتشدقون بعبارة أو مصطلح «الغزو الثقافي»، هل يريدون أن يكونوا أوصياء علينا. إن العقل لا وصاية عليه. فالوصاية لا تكون إلا على الطفل وعلى المجنون أيضاً. إن من يملك ذرة من العقل لا بد وأن يرفض وصايتهم لأن علمه أفضل من علمهم وعقله ليس أدنى أو أقل من عقلهم. ما الضرر الذي يصيبنا

حين نتعرف على أفكار الآخرين؟ لا ضرر إطلاقاً. هل وضع أنصار الرجوع إلى الخلف أو إلى الوراء رغم أننا في القرن العشرين، قرن التقدم، قرن العلم والحضارة، إن العلوم لم تنشأ عند العرب إلا بعد اتصالهم بالأمم الأخرى؟ هل وضع هؤلاء في اعتبارهم أن واضع النحو العربي نفسه لم يكن عربياً؟ إن أي علم عند العرب كعلم الفلك أو علم الطب أو غيرهما من علوم لم ينشأ إلا بعد أن حدث اللقاء السعيد بالحضارة اليونانية. وكفانا مكابرة وتزييفاً للحقائق.

أي منطق يعتمد عليه الذين يقومون بالهجوم على الحضارة الغربية عن طريق وصفها بأنه تعد غزواً ثقافياً. من العجيب، بل من المؤسف أننا نسرف في اختراع عبارات ومصطلحات لا تعبر عن الواقع من قريب أو من بعيد، تماماً كما نقول بغزو ثقافي، وبإعادة بناء الإنسان العربي، وكأن الإنسان العربي قد تبعثرت أعضاء جسمه ويحتاج إلى إعادة بناء أو ترميم!!. إن الغزو الثقافي يعد وهماً، يعد فيما نرى أسطورة ولا خطر منه إطلاقاً على ثقافتنا وعلى شخصيتنا. وهل ضاعت شخصية العرب في الماضي بعد انفتاحهم على فكر الغرب؟ ما الداعي إذن لإطلاق ألفاظ وعبارات وهمية كعبارة الغزو الثقافي والتي لا تختلف فيما أرى عن كلمات الغول والعنقاء.

انظروا إلى منجزات الحضارات الأخرى، سواء كانت منجزات فكرية أو كانت منجزات مادية. إنها منجزات تدعو الإنسان لأن يفاخر بتلك الحضارات. إنها منجزات إنسانية أولاً وقبل كل شيء لأنها نتاج الإنسان وليست نتاجاً للحيوان. فالحيوان لا يبدع حضارة، ولكن إبداع الحضارة من وظيفة الإنسان فحسب.

إننا نعتقد بأن أقوال أو حجج دعاة الانغلاق والذين يرددون عبارة الغزو الثقافي تعد نوعاً من الكلام الزائف، كالعملة المزيفة تماماً، إن دعوتهم تعد كلاماً في كلام وهم في حقيقة أنفسهم من أكثر الناس استفادة من منجزات الحضارة الغربية. فما الداعي إذن إلى المغالطة، ما الداعي إذن لإطلاق دعوات لو استمعنا لها واستجبنا لها فإن حياتنا ستصبح ظلاماً في ظلام، ستصبح حياتنا تعبيراً عن حالة من الاكتئاب المستمر والذي لا مبرر له. لقد وُجدنا في حياتنا لكي نحيا لا لكي نموت. وجدنا في حياتنا لكي نفكر بأنفسنا ونطلع على أفكار الآخرين ولم نوجد لكي نتقوقع داخل أنفسنا ونضع ستاراً كثيفاً أو حجاباً أسود بيننا وبين شعوب أخرى تعد الآن أكثر تقدماً. إن من واجبنا إقامة حوار فكري وثقافي وحضاري بيننا وبين تلك الشعوب. فالحوار كالجسور تماماً. ومن يتوهمون هذا الغزو الثقافي، من يقولون بالانغلاق، إنما يريدون هدم الجسور، هدم القنوات، قنوات الاتصال وإذا استمعنا لكلامهم، فلن يتحقق لنا

الاستمرار، لن تتحقق لنا الحياة كما ينبغي أن تكون الحياة. وإذا كانت بعض أقوالهم قد تعد نوعاً من التعبير عن المرض النفسي، أو المرض العقلي فإننا لسنا ملزمين بالاستماع إلى كلام المرضى، بل من واجبنا الإصغاء والاستماع إلى دعاة النور دعاة الحضارة، دعاة الاعتماد على العقل وتقديسه.

سادساً: المستشرقون وحركة التنوير في الفكر العربي المعاصر

لا أجد من جانبي مبرراً واحداً ولا سبباً معقولاً يدفع الكثيرين إلى الهجوم هجوماً عنيفاً على المستشرقين وإنكار دورهم في مجال نشر النور والتنوير.

إنها حملات مسعورة يحلو للكثيرين شنها على أناس أخلصوا إخلاصاً لا حدّ له للعلم والبحث العلمي في مجال إحياء التراث وقدموا العديد من الأفكار التي أعتقد أنها أفكار بناءة ومفيدة غاية الفائدة في عصر العقل والنور.

غير مجد في يقيني واعتقادي أن نقدم الإساءة والشتائم مقابل تلك الخدمات التي قدمها هؤلاء المستشرقون وما أعظمها من خدمات. غير مفيد أن نطلق مجموعة من الأحكام الظالمة على دور المستشرقين في عصر الإحياء. إنها أحكام يستخدم البعض من أشباه الدارسين، للتعبير عنها مجموعة من الألفاظ قد يقع بعضها تحت طائلة القانون.

هل وصلنا إلى هذا المستوى المخزي من النقاش؟ هل يصح أن تصدر تلك الألفاظ والأحكام من أناس حشروا في دائرة البحث العلمي، والعلم منهم براء.

إنني أدافع عن المستشرقين دفاعاً لا حد له. ولا أتردد في أن أقول إن بعض الأحكام التي نجدها عند المستشرقين قد تكون أكثر دقة وعمقاً من الأحكام السطحية والفجة والتي يقول بها كثير من المؤلفين العرب ولنفرض جدلاً أننا نختلف معهم، فهل يؤدي الخلاف في الرأي إلى توجيه شتائم قد تكون أكثر فتكاً من قنابل وقذائف النابالم.

لقد أدى المستشرقون للعروبة خدمات كبرى. ولايصح التقليل منها وإلا أصبحنا أضحوكة بين الأمم وينبغي أن نضع في اعتبارنا أن البعض إذا لم يفهم آراءهم وقام رغم ذلك بالهجوم عليهم، فإن العيب ليس في المستشرقين ولكن العيب فيه هو. وكم من الهجوم يكون صادراً عن سوء فهم لهذا الرأي أو ذاك من آراء المستشرقين وما أعظمها وأجلها من آراء. لقد سبق للفيلسوف الألماني شوبنهور أن قال عندما أبلغوه بأن كتاباً له قد بيع ورقاً تالفاً لكي يستخدم في حزم البضائع. لقد قال: إن كتاباً مثل هذا كمرآة، إذا

نظر فيها حمار، فهل نتوقع أن يرى فيها ملاكاً. لا يخفى علينا أن الانغلاق الفكري هو الذي يؤدي في الأغلب الأعم إلى الهجوم على المستشرقين. والانغلاق يرتبط بالظلام، والانفتاح يؤدي إلى النور. فهل نرضى لأنفسنا أحكام الظلام ونبتعد عن أحكام النور والضياء.

إن أغلب ما نجده الآن عند من يطلقون على أنفسهم أنهم يشتغلون بتحقيق التراث، لا يزيد عن كونه عملية تجارية. لا يزيد عن كونه تحويل الورق الأصفر إلى ورق أبيض. بل إننا مازلنا حتى الآن عالة على المستشرقين، إذ كثيراً ما نجد من بين المؤلفين والمحققين العرب من يقوم بأخذ التحقيقات الممتازة التي قام بها المستشرقون، ويطبعها وينسبه إلى نفسه. هل نجد بيننا نحن المحققين للتراث من يقترب من دقة موريس بويج مثلاً حينما قضى أكثر حياته في تحقيق مجموعة من كتب التراث الفلسفي تحقيقاً يعد غاية في الدقة، ومن بين تلك الكتب تفسير ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو والذي تقترب صفحاته من ألفي صفحة. هل نجد بيننا الآن من يفعل مثل ما فعله مونك في تحقيقه لكتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون. لقد فقد بصره تماماً من جراء المجهود العنيف الذي قام به في تحقيق هذا الكتاب.

ينبغي أن نعلم أننا نجد أكثر المستشرقين لم يقفوا عند حد طبع التراث وتحقيق التراث، بل إن أكثرهم قد جاوز ذلك إلى مرحلة إحياء التراث. ونحن الآن في بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها في أمس الحاجة إلى هذه المرحلة الذهبية، المرحلة الخالدة، مرحلة إحياء التراث.

ماذا فعل المستشرقون حتى نصدر عليهم تلك الأحكام الظالمة؟ بل تمتد أحكامنا الظالمة على المفكرين الكبار الذين تأثروا بالمستشرقين بصورة مباشرة أو غير مباشرة، تأثروا بهم سواء من قريب أو من بعيد. ومن هؤلاء المفكرين طه حسين الذي يعد فخراً لوطننا العربي كله من مشرقه إلى مغربه.

لا بد أن نضع في اعتبارنا رغم اتفاقنا أو اختلافنا مع بعض أحكام المستشرقين، أنهم كانوا على مستوى كبير من الدقة وذلك على العكس من الحشو والنزعة الفضفاضة التي نجدها عند بعض مؤلفي العرب، وما أكثرهم. ينبغي أن نضع في اعتبارنا كما قلنا أن المستشرقين كانوا دعاة للحضارة، دعاة للعلم، دعاة للنور. إن من الأمور التي يؤسف لها، أن المستشرق إذا قال ببعض الأحكام فإننا نهاجمه لمجرد أنه مستشرق من بلاد الفرنجة، ولا نهاجم مفكراً عربياً إسلامياً إذا قال بنفس الأحكام. فإذا قال أحد المستشرقين بأن التصوف الإسلامي يرجع إلى الأصل أو المصدر الهندي فإننا

نهاجمه في حين أننا قد لا نهاجم مؤلفاً عربياً إذ قال بنفس الكلام. فهل رأيتم تناقضاً أكثر من هذا التناقض؟.

انظروا ما شئتم إلى تلك الأحكام الظالمة ضد المستشرقين الممتازين الذين قضوا أعمارهم في تحقيق التراث وخدمة التراث، وسترون أن تلك الأحكام إنما صدرت عن أناس يعتبرون من أنصار الظلام، من أعداء الانفتاح الفكري، من أنصار التقليد، من أعداء التجديد. فماذا ننتظر إذن من هؤلاء المهاجمين؟ لا ننتظر منها شيئاً أي شيء، إلا تحويل حياتنا الفكرية إلى سواد في سواد، إحالة حياتنا الفكرية إلى خراب بحيث يكونون كالجراد الذي يلتهم كل شيء يافع، كل شيء أخضر، في طريقه.

إن صفحات المستشرقين تعد تعبيراً عن العظمة والمجد. هل يمكن أن ننسى أفضال أمثال ماسينيون وجولدتسيهر وكارلو الفونسو نلينو وبول كراوس ورينان وجوتييه؟

إن أحكام أكثر المستشرقين تعد كما قلت أكثر دقة وأمانة من أحكام هؤلاء المهاجمين لهم، تلك الأحكام التي لا تزيد عن كونها صياحاً وضجيجاً وثرثرة كثرثرة النساء في الصالونات وألفاظاً جوفاء فارغة لا تغني ولا تسمن من جوع.

إنني من جانبي لا أتصور اكتمال دراسة من الدراسات في مجال فكرنا العربي، إلا بالرجوع إلى ما كتبه المستشرقون. إن اهتمامهم بفكرنا يعد أكثر من اهتمامنا نحن.

لا يصح إذن القيام بالهجوم على المستشرقين. لقد دافع أكثرهم عن فكرنا العربي أكثر من دفاعنا نحن وتركوا لنا من الكتب والدراسات المؤلفة والتي لا يمكن الاستغناء عنها من قريب أو من بعيد. تركوا لنا الكتب التي قاموا بتحقيقها تحقيقاً علمياً ممتازاً وأفادتنا نحن إفادة ليس بعدها مزيد. أدوا للعروبة خدمات جليلة. فواجبنا إذن دراسة وتحليل آرائهم تحليلاً عميقاً وكفانا شتائم وكفانا الهجوم لمجرد الهجوم. فالهجوم لمجرد الهجوم لا يصدر إلا عن أناس عجزوا عن طريق الحجة والإقناع والمناقشة العقلية، أناس يعتبرون من المتخلفين عقلياً لأنهم يوصدون طريق النور، طريق الانفتاح، طريق التجديد، ومن يغلق على نفسه هذه الأبواب فلا بدّ أن يتنفّس هواءاً راكداً فاسداً. كفانا تحذيراً من آراء المستشرقين وكأنها أصبحت كوباء الكوليرا. إن الوباء ليس عند المستشرقين، بل عندهم الدواء. أما الداء فلا نجده إلا عند أصحاب التقليد، أصحاب الظلام والسير إلى الخلف.

وأعتقد من جانبي بأن الدفاع عن حركة الاستشراق والمستشرقين، ترتبط ارتباطاً جذرياً بقضية العقل والتنوير في فكرنا العربي المعاصر، تماماً كالقضايا السابقة التي أشرنا إليها، والقضايا التي سنقدمها فيما بعد.

سابعاً: التنوير هو الطريق إلى السلام بين الأديان والشعوب

من الأمور التي يؤسف لها أننا في عالمنا العربي لا نستوعب دروس التاريخ جيداً. نهتم بالمظهر ولا نغوص إلى الأعماق حين نتصدى لدراسة مشكلة من المشكلات وبحيث نبحث عن أسبابها ووسائل علاجها. فإذا تكلمنا عن السلام بين الأديان، اكتفينا بمجموعة من الشعارات البراقة، والخطب الرنانة الجوفاء، وإذا تحدثنا عن الفتنة الطائفية، اكتفينا بذكر مجموعة من الأحداث أو الحوادث دون أن نكلف أنفسنا البحث عن رابطة عضوية تربط بين هذه الحادثة أو تلك من الأحداث، إننا نكتفي بقراءة السطور، ولا نحاول أن ننفذ إلى ما وراء السطور. نحاول التسرع في إصدار مجموعة من الأحكام الخاطئة وكأننا نمثل خير تمثيل جيل الساندوتش أو جيل التليفزيون الذي يكتفي بالمظهر دون الجوهر، يبحث عن الأسهل ولا يكلف نفسه أن يجتهد في البحث عن الأسباب الحقيقية والدقيقة والصحيحة.

غير مجد في ملتي واعتقادي الوقوف عند السطح، بل لا بد من أن ننفذ إلى القاع الخصب ودليلنا على ذلك أن موضوع السلام بين الأديان إنما يمثل بعداً سياسياً. وإذا أهملنا هذا الموضوع، فإننا نحن العرب سنكون في المستقبل كالهنود الحمر.

إن أعظم شيء في حياة كل إنسان منا إنما يتمثل في تمسكه بالسلام بين الأديان، وإذا حاول واحد منا ضرب السلام بين الأديان، وظن أن هذا العمل من جانبه، إنما يمثل نوعاً من الرقي أو الصعود، فإن هذا يعد ضلالاً في ضلال، لأنه يعد صعوداً إلى الهاوية وبئس المصير.

ومن الأخطاء الشائعة التي تتردد على ألسنة المتحدثين، وكتاب المقالات، محاولة إرجاع ضرب الوحدة الوطنية والسير في طريق الفتنة الطائفية، إلى أسباب اقتصادية. ولا نقصد من ذلك استبعاد الجوانب الاقتصادية والتي تتمثل في عدم توافر فرص عمل أمام الشباب، بل كل ما نود التأكيد عليه، هو وجود أسباب أقوى وأعمق من مجرد الاستناد إلى الجوانب الاقتصادية. ودليلنا على ذلك أننا قد نجد أناساً يعيشون في حالة الفقر، ورغم ذلك فهم أناس يؤمنون بربهم ويؤمنون بوطنهم ولا صلة لهم بالهجوم على السلام بين الأديان من قريب أو من بعيد. وعلى العكس من هؤلاء قد نجد أناساً تضخمت أموالهم وثرواتهم، وهم عن طريق أعمالهم، وطريق كتاباتهم، من أكثر الناس صلة بتلك الأحداث التي تضرب في صميم التآخي بين الأديان. فهل نجد درساً أبلغ من ذلك؟

إننا كما أقول نقف عند السطح والقشور، ولا نحاول اختراقها بحثاً عن الحقيقة

الجوهرية. راجعوا معي برامج التليفزيون وبعض البرامج الإذاعية في كثير من البلدان العربية أرجعوا ما شئتم إلى الكتب الدينية المقررة على طلاب المدارس بالتعليم من أوله وانتهاء بالمرحلة الثانوية، ادرسوا جيداً ما نجده داخل المذكرات الجامعية وهي تمثل محنة التعليم الجامعي. حللوا معي نوعية الثقافة التي تعطى لطلاب الجامعات، هذا إذا تجاوزنا في القول، وقلنا أنها ثقافة، وستجدون أكثرها يمثل الفكر الرجعي، يمثل الاستناد إلى كتب التراث الصفراء وما فيها من خرافات. يمثل الإعجاب بشخصيات رجعية تقليدية. حللوا معي مقالات بعض الكتاب في بعض الجرائد والمجلات العربية. هؤلاء الكتاب الذين لا يمثلون الالتزام بخطورة الكلمة وأثرها على النفوس والعقول. راجعوا موضوعات بعض الخطب المنبرية التي تلقى بالمساجد والتي تصدر عن أناس تحسبهم من الغيورين على مصلحة الوطن وما هم كذلك، منهم من قضى نحبه ومنهم من لايزال ينتظر.

هل من المعقول أن تثار الآن قضايا زائفة وبحيث تكون محور الحديث ونحن على أبواب قرن جديد. ومن بينها محاولة بعض الأشباه الهجوم على الحضارة الغربية، وضرب رموز التنوير في عالمنا العربي المعاصر. هل من المعقول أن يتحدث بعض الذين حشروا أنفسهم في دائرة الثقافة، والثقافة منهم براء عن الغزو الثقافي، وعن الصحوة الإسلامية وكأن الإسلام قد مات، ألا يمثل حديثهم عن الغزو الثقافي وبثّ كراهية التنوير في نفوس الشعب، نوعاً من الانفصام في الشخصية، إذ كيف أقول بغزو ثقافي وأهاجم الحضارة الغربية أعظم حضارات العالم، وفي نفس الوقت أسعى بكل قوّتي إلى الاستفادة من منجزات الحضارة الغربية، كيف أكتب عن غزو ثقافي في كتاب من الكتب، والكتاب ثمرة من ثمرات المطبعة التي اخترعها الغرب؟

هل من المناسب ونحن في عصر وصل فيه الإنسان إلى القمر، أن أقول إن الحل هو التراث، وكتب التراث مجتمعة لا تساعد على التوصل إلى أي اكتشاف من الاكتشافات العلمية في أي ميدان من الميادين؟ أين نحن الآن من علماء الأزهر الأجلاء أمثال محمد عبده ومصطفى عبد الرازق ومحمود شلتوت؟ إن القدوة الآن غير القدوة في الماضي البعيد، والماضي القريب.

لا طريق إلى السلام بين الأديان إلا عن طريق القيام بخطة تنويرية شاملة داخل وسائل الإعلام وفي مناهج التعليم من أول مراحلها حتى آخر مراحلها. فالمدارس والجامعات مؤسسات اجتماعية في المقام الأول ومناهجها تحتاج إلى مراجعة شاملة. وإذا وجدنا درساً يؤدي من قريب أو من بعيد، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، إلى ضرب

الوحدة الوطنية، فإننا لا بدّ أن نقول: إلى الجحيم أيتها الدروس والكتب وبئس المصير. إن ما يؤدي إلى التناسق والتناغم بين أفراد المجتمع هو حذف كل ما يسيء إلى الوحدة والاتحاد بين أبناء الأمة الواحدة، من جهة، وسائر الأمم والبلدان من جهة أخرى. إننا إذا أبقينا على تلك النوعية في الكتب التي تهاجم الحضارة، تتحدث عن الغزو الثقافي، فإن ذلك سيؤدي إلى الفتنة بين أبناء الوطن الواحد، فالدين لله والوطن للجميع. إن هذا سيؤدي إلى بث الفرقة بين النفوس، وبحيث نكون كمن يتحدث على موجة، ويتحدث الآخر على موجة أخرى وبحيث لا يفهم كلام الآخر.

لا بد أن نضع في اعتبارنا انتشار كتب مدفوعة الأجر، ليس القصد منها خير المجتمع، بل يعمل على انتشارها أناس تقوم بتوجيههم بعض دول البترول، وما أدراك ما البترول، وأثره على ضعاف النفوس والضاربين عرض الحائط بالقيم الكبرى التي تدور أساساً حول ضرورة المحافظة على وحدة المجتمعات الإنسانية، هل تصدقون أيها القراء الأعزاء أننا مازلنا نتحدث عن نظام الخلافة، مازلنا نخلط بين الدين والعلوم وبحيث نتحدث عن أسلمة العلوم، دون أن نضع في اعتبارنا أنه لا يوجد ما يسمى بعلم إسلامي، وعلم غير إسلامي، بل إن العلم هو العلم. لا يوجد ما يسمى اقتصاد إسلامي، واقتصاد للكفار، فعلم الاقتصاد هو الاقتصاد. هل من المعقول ونحن في عصر العلم أن نجعل بعض مناهجنا تدور حول ما يسمى بالأصولية، دون أن نضع في اعتبارنا صلة ما يسمى بالفكر الأصولي، بكل أنواع الحركات المتطرفة، والتخلف العقلي.

إن العيب ليس في الدين، ولكن في الفهم الخاطىء للدين، لقد قاد الدين شعوب العالم نحو المثل العليا والقيم الرفيعة الخلاقة، فإذا وجدنا خللاً، فإن الخلل يتمثل في الأقلام التي توجهها بعض الدول التي لا يهمها إلا إثارة القلاقل والفتن، وبحيث يكون بترول تلك الدول كالبوصلة التي توجه الإنسان إلى معرفة اتجاهه.

نعم نحن في أمس الحاجة إلى وضع خطة تنويرية تماماً كما نضع خطة للتنمية الاقتصادية ولا تنوير بدون نشر مبادىء الحضارة الغربية، إن التنوير يستمد جذوره من مبادىء وضعها رجال سياسة آمنوا بأهمية التنوير كمحمد علي باشا، وإسماعيل، ومن رموز الثقافة الحرة أمثال طه حسين وتوفيق الحكيم وزكي نجيب محمود. ونقصد بالثقافة الحرة، الثقافة التي لا تتقيد بقيود الزمان والمكان، وتجعل الإنسان العربي كائناً تنويرياً بعيداً كل البعد عن ثقافة الظلام وطريق الضياع، كائناً بعيداً كل البعد عن نزعات التطرف، ومنفتحاً على كل التيارات العالمية، بما تتضمنه من فنون وآداب. أما إذا حصرناه في ثقافات مظلمة محلية تقليدية، فإنه سيصاب بالاختناق ثم الموت. وارجعوا

إلى بعض كتب التراث وستجدون فيها أحياناً عدداً من الخرافات قد يزيد على عدد سكان الدول العربية. أقول هذا وأكرر القول به.

إن عالمنا العربي له دوره الحيوي والعظيم، والعالم ينتظر منا الكثير، ومحاولة بعض متخلفي العقول، تمزيق السلام بين الأديان عن طريق أقلامهم المسمومة والمشبوهة، يجب التصدي لها بكل حسم وقوة. ولا طريق للتصدي إلا عن طريق الكلمة، فافسحوا أمام أهل التنوير مساحة كتلك المساحة التي تخصص الآن للأسف الشديد لأنصار الفكر الرجعي والذين يتحدثون عن الغزو الثقافي، وستجدون عالمنا العربي يحتل مكانته بين دول العالم المتحضر.

إن الطريق إلى السلام بين الأديان ليس طريقاً صعباً كما يتصور الكثيرون. إن عالمنا العربي طوال تاريخه لم يعرف إلا في أوقات قليلة جداً ومتباعدة، ما يسمى بالفتنة الطائفية. نعم إنه طريق سهل إذا وضعنا في اعتبارنا الاستفادة من المؤتمرات الخاصة بالحوار بين الأديان والتي سأشير إليها، إنها مؤتمرات تؤكد التجرد تماماً من التعصب الذي يسيء إلى سماحة الأديان السماوية وضرورة الحرص على حق البشرية في أن تعيش في سلام دائم، وأن يدرس الشباب أفكار وقيم الأديان الأخرى المنزلة. طريق سهل لأننا نجد الآن من رجال الدين أناس آمنوا بوطنهم وربهم وتجردوا من المصلحة الخاصة ووضعوا مصلحة وطنهم فوق كل اعتبار.

إن محاولة المساس بالسلام بين الأديان، تعد كالخنجر المسموم. وكيف نتصور مجتمعاً واحداً يتقاتل فيه أبناؤه. إن كلمة الأمة، من الأم، فينبغي إذن أن تكون علاقة الفرد بأمته أو وطنه أو مجتمعه، كعلاقته بأمه، والمعتنق لأي دين من الأديان المنزلة، له نفس حقوق الفرد الذي يعتنق ديناً آخر. له الحق في السلام، في التعليم، في المساواة، ولنحذر شرور التفرقة والفتنة، وما أدراك ما التفرقة، وما الفتنة، فلندرس التاريخ جيداً حتى وقتنا الحالي، وسندرك جيداً أن أسرع الطرق إلى الهلاك، هي التي تتمثل في أفكار الجماعات الدينية المتطرفة، جماعات التكفير والهجرة. وهل من المعقول أن نقف عند فكر هذه الجماعات التي تعبر عن تخلّف عقلي، ونترك أفكار المجددين من رجالنا كأحمد لطفي السيد وسلامة موسى.

إننا أمام طريقين لا ثالث لهما، طريق النور وتقديس العقل والانفتاح على كل الثقافات. وطريق الظلام والسخرية من العقل وتقديس التراث. وأعتقد أنه لا أحد فينا به ذرة من العقل، وبحيث يكون حيواناً ناطقاً أي إنساناً، يرتضي لنفسه الطريق المظلم، الطريق المسدود، طريق الضياع والهوان.

وإذا تمسكنا لأنفسنا بالطريق الأول، فينبغي علينا إذن النظر إلى المواطن من خلال أدائه واجباته والالتزام بحقوقه، وبصرف النظر عن دينه الذي ورثه عن الآباء والأجداد ينبغي علينا استئصال كل فكر رجعي متطرف نجده في وسائلنا الإعلامية. إن صاحب الفكر الرجعي المتطرف لا يصح أن يكون مواطناً وبحيث نتيح له نشر أفكاره التي تؤدي إلى الفرقة بين أبناء الوطن الواحد. وإذا كنا جميعاً نسلم بالأثر البالغ للوسائل الإعلامية من صحافة وإذاعة وتلفزيون، وخطرها العظيم، أي أثرها العميق، فينبغي إذن من خلالها نشر روح التسامح والعدل الاجتماعي. إن تكثيف البرامج والأحاديث التي تدور حول قضايا تجديدية أفضل ألف مرة من الأحاديث والبرامج التي تغرس روح الفتنة في النفوس وتتخفى تحت شعارات دينية، والدين منها براء.

يجب أن ندرك أن مشكلة التلوث لا تقتصر على الجوانب المادية كما نتحدث عن تلوث الهواء والأغذية مثلاً، بل أخطر من هذا النوع من التلوث، التلوث الخلقي، هذا التلوث الذي يعد معبراً عن غرس الفتنة الطائفية في نفوس أبناء الوطن الواحد. لقد أدرك خطر هذا التلوث مفكرون كبار، ولنستمع إلى ثاراجوثا المفكر الأسباني وهو يقول في كتابه: نظرة في مستقبل البشرية، وأهم ما صدر من كتب في السنوات الأخيرة: الخطر العظيم الذي نواجهه اليوم لا يكمن فقط في تلوث البيئة التدريجي، وإنما أيضاً في تلوث عقل الإنسان.

وإذا كان يجب على وسائل الأعلام أن تبتعد تماماً عن كل ما له صلة بالتلوث الخلقي، فإن ذلك يعد أيضاً واجباً على مدارسنا وجامعاتنا. إن دستوراً فكرياً ممتازاً يمكن أن نستخلصه لأبناء أمتنا من كتاب مثل مستقبل الثقافة في مصر لطه حسين، وكتاب كتجديد الفكر العربي لزكي نجيب محمود. ويوم أن تشيع هذه الأفكار في نفوس وعقول أبناء أمتنا، فلن نجد إقلالاً من أهمية السلام بين الأديان.

ويقيني أننا إذا وضعنا في اعتبارنا أن التربية يجب أن تكون من أجل المستقبل، ومن أجل نقل الإنسان من الحرب إلى السلام، ومن التمسك بالتراث والبكاء على الأطلال، إلى تقديس العقل ونشر العلم، ومن التبعية إلى التقدم، والربط بين القدرة العقلية والضمير، أي الالتزام بالواجبات من جانب كل مواطن، فإن هذه كلها عوامل تؤدي إلى التمسك بالتآخي بين الأديان. عوامل تكون معبرة عن النور وساعية إليه، بعيدة كل البعد عن العمل في الظلام، العمل على تفتيت الوحدة الوطنية ونشر الخلافات بين الأديان وخيراً فعلنا في أكثر بلدان العالم العربي حين منعنا قيام أحزاب دينية، وفصلنا بين الدين والسياسة، ولكن ماذا نفعل لصغار النفوس ومن ماتت ضمائرهم، حين يقومون

بنشر أفكار تعد ظلاماً في ظلام. أفكار تهدف إلى العودة بنا إلى العصر الحجري، إن المحافظة على وطننا دَينٌ في أعناقنا جميعاً وبصرف النظر عن الدين الذي يعتقد به كل فرد منا. فلنحاول إذن القيام بمراجعة شاملة لكل المجالات التي تدخل في إطار وسائل الإعلام والمناهج في المدارس والجامعات ولنحذف تماماً كل فكر رجعي يؤدي بطرقه الملتوية إلى غرس الحقد في النفوس، والفتنة في الشعور والوجدان. هذه الطرق الملتوية لا يسمح بها شرع ولا دين، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

نعم إن الطريق إلى السلام بين الأديان يعد طريقاً سهلاً ممهداً وذلك بشرط أن تكون لدينا الجرأة في نشر الثقافة التنويرية، فهل من المعقول أن يتحدث بعضنا وممن في نفوسهم مرض وهوى، عن الدولة الدينية، ما المقصود بالدولة الدينية وهل نريد لعالمنا العربي أن يخلط بين الدين والسياسة؟

ولا بد أن نضع في اعتبارنا أيضاً التركيز على الأعمال الشامخة التي قام بها المسلمون والمسيحيون معاً. فإذا وجدنا فلاسفة مسلمين في الحضارة العربية، فإن الفضل في ذلك يرجع إلى وجود حركة الترجمة وازدهارها على يد النصارى أساساً. وبالمثل يمكن أن نركز على مدى استفادة الأوروبيين من العرب في العصر الوسيط، وهكذا. إن هذه الدروس تفيدنا كثيراً في بيان أن تاريخ أي وطن إنما يمثل المشاركة بين أبناء الوطن الواحد وبصرف النظر عن الخلافات بين الأديان.

وإذا وجدنا أناساً يقومون باستغلال البرامج الإذاعية والتلفزيونية لنشر فكرهم المريض والمتطرف، فإننا نقول لهم: لكم دينكم ولنا دين.

والتعليم الديني في عالمنا العربي يحتاج إلى نظرة دقيقة، ولا يصح أن نفصل بين تعليم ديني وتعليم غير ديني، لا بد أن يكون التعليم فقط هو التعليم العام في المدرسة حتى الجامعة وذلك حتى لا نجد ثنائية في التعليم، تلك الثنائية التي تعد أخطر شر يصيب الأمة.

أما الخرافات التي نجدها في مناهجنا وفي وسائلنا الإعلامية، فإنها تؤدي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى تفتيت السلام بين الأديان، فكم من حملات هوجاء يشنها بعض أصحاب كتب التراث على من يؤمنون بدين آخر.

نعم إن العيب ليس في الأديان، ولكن العيب في الفهم الخاطىء لها. فالأديان تعد معبرَة في جوهرها عن التسامح والإخاء والإنسانية.

وكم كان التسامح موضوعاً كما أشرت منذ قليل للعديد من الندوات التنويرية

والتي حاولت ايجاد لغة مشتركة بين شعوب العالم من خلال الإيمان بالتسامح. دليل على ذلك أننا نجد العديد من الكتابات التي تركها لنا كثير من المفكرين في كل دين من الأديان. أذكر من بينها مجموعة من الأدعية ومناجاة الله تعالى، كانت تتم دراستها في المؤتمر العالمي للسلام بين الأديان، والذي عقد بمدينة أسيزا في الفترة من 24 إلى 28 أكتوبر عام 1988. إن هذه الأدعية ذات طابع ديني إنساني تنويري، وتقوم على أساس المودة والسلام بين الأديان وتعظيم الخالق تعالى، وتقديس كل دين من الأديان، ويمكن استخلاصها من كتابات أبي حامد الغزالي المفكر الإسلامي المعروف والذي توفي عام 505 هـ، وأبي طالب المكي، المتصوف الإسلامي والذي استفاد الغزالي من كتاباته الصوفية وخاصة كتابه: «قوت القلوب»، وبعض كلمات القديس فرنسيس الأسيزي ومنها:

يا رب استعملني لسلامك، فأضع الحب حيث البغض، والمغفرة حيث الإساءة، والاتحاد حيث الخلاف، والحقيقة حيث الضلال، والإيمان حيث الشك، والرجاء حيث اليأس، والنور حيث الظلمة، والفرح حيث الحزن.

ويا رب قدرني على السعي إلى أن أعزي لا إلى أن أُعزى، وإلى أن أفهم، لا إلى أن أفهم، وإلى أن أحب لا إلى أن أُحب، لأن بالعطاء الأخذ، وبالسماح الغفران، وبالموت القيامة إلى الحياة الأبدية.

إنها أدعية وكتابات، تقدر أهمية الدين وأثره على الأفراد والشعوب وتنطلق من الاعتقاد بأهمية الإخاء الديني والذي يمثله الكثير من الكتابات والأفكار والدعوات ومن بينها:

اللّهم إليك نتوجه وعليك نتوكل وبك نستعين.
وإياك نسأل أن ترزقنا قوة الإيمان بك.
وحسن الاهتداء بهدى أنبيائك ورسلك.
ونسألك ـ يا الله.
أن تجعل كلامنا وفياً لعقيدته، أميناً على دينه.
في غير تزمت نشقى به في أنفسنا.
ولا تعصب يشقى به مواطنونا.
ونضرع إليك ـ يا ربنا ـ أن تبارك إخاءنا الديني.
وأن تجعل الصدق رائدنا إليه.

والعدل غايتنا منه والسلام ذخيرتنا فيه.

يا حي يا قيوم.

يا ذا الجلال والإكرام.

ويقيني أننا اليوم وأكثر من أي وقت مضى، في أمس الحاجة إلى التأكيد على أهمية السلام كقيمة عليا وكمثل أعلى. ينبغي علينا كأفراد بني الإنسان أن نتمسك بهذه القيمة في كل زمان وكل مكان. أن السلام بين الأديان يجب أن يبقى بيننا وأن يستمر، ما بقيت الحياة على كوكبنا الأرضي، فالسلام هو الحياة، هو الإنسان في حقيقته وجوهره، والبغض أو الكراهية تعد تعبيراً عن العدم أو الفناء، وإذا كان ابن سينا يقول في دعائه إلى الله تعالى: فالق ظلمة العدم بنور الوجود، فإن هذا يعني أن الظلام يرتبط بالعدم، والنور قد ارتبط بالوجود والبقاء والاستمرار، ومن جانبي لا أتردد في القول بأن السلام هو الوجود، هو النور، هو الحياة، هو ركيزة المجتمعات التي تقوم على التعاون، مثل مجتمع النمل الذي تتعاون فيه كل نملة مع الأخرى، وليس مجتمع الصراصير الذي يتم فيه التقاتل بينها، وأحسب أننا في أمس الحاجة إلى التأكيد على التعاون، على الإخاء الديني، على السلام، وكل قيم تدور حول السلام بين الأديان.

إننا لو اجتهدنا بكل قوتنا ومن خلال عقولنا ووجداننا، إلى غرس روح التنوير في كل قنواتنا الفكرية والإعلامية، فإننا لن نجد مستقبلاً ما يسيء إلى السلام، لن نجد ما يسمى بالفتن الطائفية، فعالمنا العربي من آلاف السنين يعيش فوق أرضه أبناء الديانات كلها، ولا مكان لمن يتاجر بالدين ويقوم باستغلاله لتحقيق مآرب شخصية. وإن معظم النار من مستصغر الشرر، ووطننا العربي أمانة في أعناقنا، ولا خير في مواطن يكتفي بإقامة الشعائر الدينية دون أن يجعل سلوكه معبراً عن الدين في جوهره. لا خير في مواطن يقحم الدين في موضوعات لا صلة بينها وبين الدين. فلنتجه إذن إلى إقامة الوطن الواحد، الوطن العلماني الذي يكون معبراً عن تقديس العقل ورفع راية التنوير وعن السماحة بين أبناء الديانات المتعددة، وذلك حتى يحتل عالمنا العربي المكانة المرجوة منه بين دول العالم شرقاً وغرباً.

ثامناً ــ التنوير والنظرة إلى الفنون

إذا كنا قد أشرنا إلى دور وسائل كثيرة فنية وإعلامية وثقافية في ترسيخ الدعوة التنويرية، فإننا نود الوقوف وقفة قصيرة عند دور الفنون في مجال التنوير.

من الظواهر التي يؤسف لها الاتجاه إلى تحريم الفنون بكافة صورها وذلك عن

طريق اللجوء إلى الدين تارة، وإلى الفهم الخاطىء لأقوال بعض رجال الدين تارة ثانية، وإلى ضرب أمثلة من العصور التي تعبر عن انهيار الحضارة العربية تارة ثالثة.

وأقول وأكرر القول: إن الذين يلجأون إلى تحريم الفنون باسم الدين، لا صلة بينهم وبين الفن من جهة، ولا صلة بينهم وبين الدين من جهة أخرى. غير مجد في ملتي واعتقادي أن ننكر الفنون ونقوم بشن الحرب عليها وذلك عن طريق القول ظلماً وعدواناً بأنها تتعارض مع الدين. إن الدين يعد دعوة إلى سمو الروح وتهذيب الوجدان وتأكيد قيمة التسامح، فلماذا إذن نتخذ من الدين سلاحاً لمحاربة ما يؤدي إلى سمو الإنسان، الإنسان الذي شرفه الله تعالى على سائر الموجودات. وعلى هؤلاء الأقزام أو الأشباه ذوي الفكر المغلق، الفكر السطحي، الفكر المظلم والرجعي، أن يطلعونا على دليل ديني واحد نجد فيه تحريماً صريحاً للفنون بكافة أشكالها وميادينها ومجالاتها فدعوتهم إذن تعد جهلاً على جهل وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

ارجعوا إلى كتابات العديد من الفلاسفة والأدباء والمفكرين وخاصة في عصور ازدهار الحضارة العربية ولن تجدوا إلا التمسك بالفنون والعمل على تشجيعها بكل ما يملك الإنسان من قوة، وإذا كان البعض ممن ينادون بتحريم الغناء والموسيقى مثلاً يرجعون إلى بعض الكتابات عند أمثال ابن قيم الجوزية فإنني أقول لهم لكم دينكم ولنا دين. فمن الذي يقول أن ابن قيم الجوزية يعد عظيماً بين علماء ومفكري العرب. ومن الذي قال إن لديه النصوص الصريحة التي تؤدي إلى تحريم الفن. إنهم قد يحرفون كلامه عن موضعه تماماً كدعوتهم التي تعد معبرة عن الانحراف، معبرة عن الظلام، معبرة عن الضياع وبئس المصير.

إنني أعتقد بأن هؤلاء الذين يقولون بأن الفنون تتعارض مع الدين، قد ساعد على دعوتهم وجود عوامل كثيرة سواء في الماضي البعيد أو أيامنا المعاصرة ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

1 - التركيز على فترات اضمحلال الحضارة العربية وعدم ذكر أمثلة من الحضارة العربية في فترات مجدها وازدهارها.

2 - انتشار الفنون الهابطة وخاصة في السنوات الأخيرة. وهذه الفنون الهابطة لا تعد فنوناً على وجه الحقيقة، وإذا وجدنا بعض الأمثلة الهابطة فهل من المعقول أن نلجأ إلى تحريم الفن باسم الدين.

3 - لم ننهض بعد في عالمنا العربي المعاصر بالدراسات الجمالية الدقيقة. وقد أدى

هذا إلى عدم خلق وعي جمالي بين أبناء أمتنا العربية. فمن النادر أن نجد دراسات دقيقة في علم الجمال، وفي مجال الفنون، بل أكثر ما نجده لا يزيد عن كونه مجموعة من الكلمات المتقاطعة والعبارات الجوفاء.

4 - لم نتعمق بعد العمق الكافي في تراثنا الأدبي والفكري. وهذه السطحية التي سادت حياتنا قد ساعدت على ايجاد أمثال تلك الدعوات الخاطئة قلباً وقالباً، أي الدعوة مثلاً إلى تحريم الفنون عن طريق الدين.

إن الإنسان يعد حيواناً فناناً، حيواناً وجدانياً فلماذا إذن تتمسحون بالدين في الوقت الذي يخاطب فيه الدين وجدان الإنسان ومشاعره النبيلة السامية. بل إن بعض الحيوانات تطرب وتغير من سلوكها إلى ما هو أفضل إذا استمعت إلى الموسيقى والغناء، ومعنى هذا أن من يطلبون منا تحريم الفنون عن طريق الدين يريدون منا أن نكون أقل من مستوى الحيوانات. انظروا إلى أوروبا ونهضتها. هل يمكن التغافل عن دور الفنون في النهضة الأوروبية. وكم كان الأوروبيون حريصين على نقل تراثنا العربي في مجال الفنون وغيرها إلى لغاتهم الأوروبية. وكم كنا نحن العرب في العصر العباسي حريصين على الاستفادة من الآداب والفنون اليونانية والأمثلة على ذلك لا حصر لها.

هل كان الفارابي خارجاً عن الدين حين كتب مجلده العظيم عن الموسيقى؟ هل كان ابن سينا عدواً للدين حين ترك لنا مئات الصفحات التي تبحث في الفنون والآداب وحين تحدث عن الغناء والألحان حتى وهو يكتب عن التصوف الإسلامي؟. هل كان ابن حزم بعيداً عن الدين حين كتب الصفحات الرائعة عن الحب الإنساني وعلامات المحب؟. كلا يا سادة، إنكم تقدمون أبلغ الإساءة إلى الدين، ودعوتكم تعد دعوة مشبوهة ولا أساس لها. فمؤلفات صوفية الإسلام على سبيل المثال تكشف لنا عن اهتمامهم البالغ بفلسفة الجمال والمشاعر الروحية للصوفية، تعد تعبيراً عن الانفعالات النفسية وأسمى المشاعر الوجدانية أن الصوفي ينتقل بموضوعات العاطفة تجاه الله والإنسان إلى السلوك العملي النشيط الخلاق. وكم تساعدنا بعض أقوالهم على تجاوز الواقع المؤلم وبحيث ننطلق إلى رحاب الخيال والوجدان. والفكر الجمالي الصوفي يعد أهم ما تركوه لنا. والله تعالى عند الصوفية هو مصدر الجمال بالذات نجد هذا عند فريق منهم ومن بينهم السهروردي وابن عربي وابن سبعين وعبد الكريم الجيلي وفريد الدين العطار.

لقد عشت مع تراث مفكري العرب سنوات طويلة وأستطيع أن أقول إننا لا نجد دعوة إلى التقليل من شأن الفنون إلا في عصور الظلام بالانهيار، أما في عصور المجد

والقوة فإننا لا نجد إلا الدعوات المؤيدة للفنون بكافة صورها. ومن منا لا يعجب بأشعار أبي نواس، من منا لا يعجب بقصص ألف ليلة وليلة؟ ماذا يريد هؤلاء منا؟ إنهم يريدون العودة إلى عصور محاكم التفتيش، إنهم يعبرون في سذاجة عن تحريم الدين للفنون.

إنني لا أتصور مجداً فكرياً لأمة من الأمم إلا إذا فتحت الطريق تماماً أمام كل الفنون بكافة صورها. ومن يطلبون منا تأييد دعوتهم إلى تحريم الفنون، فإن الطريق إلى علاجهم لا يكون إلا عن طريق الأطباء النفسانيين لأنهم أقرب في دعوتهم إلى المرض النفسي بل العقلي. وهم أكثر الناس بعداً عن الدين. فكم في تراثنا من الروائع الفنية الجمالية المعبرة عن العشق والحب والجمال. ولا أتصور إنساناً يحترم إنسانيته، لا أتصور إنساناً يتمسك بدينه إلا إذا كان مدافعاً عن الفن، مدافعاً عن الأدب بكل صوره، مدافعاً عن الموسيقى. وليرجع هؤلاء إلى التراث الفكري الديني وسيجد فيه دعوة إلى عشق كل ما هو جميل ليرجع هؤلاء إلى كتابات الفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد وصوفية الإسلام عليهم أن يرجعوا إلى كتاب أمثال عباس العقاد في كتابه «مراجعات في الآداب والفنون»، والدكتور محمد عبد الله دراز في كتابه: «مدخل إلى القرآن الكريم» وخاصة حين يتحدث عن الجمال أو الجانب الأدبي في القرآن. وهكذا إلى آخر الأمثلة والتي لا يتسع المجال لذكرها أو حصرها.

أما الحجج التي يستند إليها هؤلاء الذين يقولون إن تراثنا الديني يحرم الفنون كالموسيقى وغيرها، فإنها تعد حججاً ضعيفة، ولا تستند إلى أساس، وتعد معبرة عن الانهيار والضعف. وينبغي علينا أن ننبه إلى خطرها على مجتمعنا العربي حتى لا نسمع مستقبلاً كما نسمع الآن عن جماعات متطرفة تقوم بتحطيم الأماكن المخصصة للاستماع إلى الموسيقى والغناء. إن أمتنا العربية في ماضيها قد عبرت في تراثها عن الدفاع عن الفنون وبيان دورها في بناء شخصية الإنسان. أما الآن وللأسف الشديد ونحن في أواخر القرن العشرين، نجد الدعوات التي تسيىء إلى الدين وتسيىء إلى تراثنا وتكشف عن جهل بالدين وجهل بالتراث أيضاً. نجد بعض الدعوات التي تقول إن الدين يحرم العمل بالفنون وكما قلت أكثر من مرة إن هذه الدعوات لا تجد لها صدى إلا في عصور الضعف والانهيار لا تجد من يصدقها إلا إذا كان على درجة كبيرة من التخلف الذهني والعقلي. إنها دعوات تكشف عن جهل فاضح بالتراث، وأرجعوا ما شئتم إلى تراث أدبائنا ومفكرينا. ارجعوا ما شئتم إلى أقوال المجددين ممن نادوا بالإصلاح الديني والاجتماعي، وستجدون أقوالهم معبرة عن أهمية الفنون وأنها لا تتعارض اطلاقاً مع الدين، بل إنني لا أتردد في القول بأن الدعوة إلى تحريم الفنون تعد معبرة عن الإساءة إلى الدين. الدين الذي يخاطب الإنسان. الإنسان الذي يعد كائناً أدبياً وجدانياً. وإذا حرمنا

الفنون باسم الدين فمن سنخاطب إذن؟ هل سنخاطب الحيوان؟ هل سنخاطب الجمادات؟

إنني أنصح أصحاب تلك الدعوة التي تكشف عن جهل بتراثنا الحي الخالد. أنصحهم قائلاً بسحب الدعوة وإلا لحقتهم لعنة الناس في كل زمان ومكان، لحقتهم لعنة الإنسان الذي يعد كائناً معبراً عن أعمق أعماق الشعور والوجدان، وكفانا تهريجاً وإسفافاً في القول. كفانا سطحية وسذاجة، وهل يرضى الإنسان أن يحرم الفنون وبحيث يستمع إلى دعوات كاذبة. دعوات لا أدري على أي أساس قال بها أصحابها. دعوات تقوم كما قلت على الدعوة إلى الظلام وتكشف عن جهل فاضح بتراثنا الإنساني.

تاسعاً: التنوير وقضية العلمانية في الفكر العربي المعاصر

لا يمكن لأي باحث في موضوع العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، التغافل عن دراسة الاتجاه العلماني في هذا الفكر. وإذا كنا سنتحدث في الباب الثاني عن مفكرين يمثلون الفكر العلماني، وعن مفكرين لا يتجهون اتجاهاً علمانياً، فإنه من الضروري إذن أن نشير إلى قضية العلمانية، وذلك حتى تكون بمثابة المدخل للآراء التي سيذهب إليها مفكرون اتجهوا اتجاهاً علمانياً تنويرياً.

ويمكننا القول بأنه من الصعب الاتفاق حول معنى واحد للعلمانية، وخاصة وقد نشأ سوء فهم حول هذا المصطلح، ولكن بوجه عام يمكن القول بأن معنى العلمانية إنما يتمثل أو يدور حول التمييز بين العلم من جهة، والدين من جهة أخرى، وعدم الاعتراف بالسلطة الدينية، والتركيز على مبدأ التنوير، والفصل بين الدين والدولة، وبالتالي نقد القول بإمكانية وجود حكومة دينية.

هذه الجوانب كلها يمكن استخلاصها من معنى العلمانية، ومن الواضح أنها تركز على المجالات الخاصة بالعقل الإنساني وقدرته على التفكير الحر الخلاق دون وجود أي نوع من السيطرة الدينية عليه، وخاصة إذا قلنا بأنه ينبغي التمييز بين الدين من جهة، ورجال الدين من جهة أخرى.

وما يقال عن صعوبة القول بمعنى واحد للعلمانية، يقال أيضاً عن بداية ظهور العلمانية، ولكن يمكن القول بوجود بدايات غربية لها في القرن السادس عشر الميلادي، وازدهار لها في القرن الثامن عشر، إذ ارتبطت بحركة التنوير التي جاءت بعد حركة الإصلاح الديني. ومن الواضح أن هذه القرون التي تمثل الفكر الحديث، كانت خصائص الفكر فيها غير خصائص الفكر في العصر الوسيط عند المسيحيين

والمسلمين، إذ أن العصر الوسيط بوجه عام وباستثناء أفراد قليلين، نجد فيه نوعاً من المزج بين الجوانب الفلسفية الإنسانية، والجوانب الدينية، ومحاولات لم يقدر لها النجاح للتوفيق بين الدين والفلسفة، أي محاولات كان مصيرها الفشل الذريع، ومن هنا جاء التركيز في الفكر الحديث على النزعات الإنسانية والنزعات العقلية والعلمية، وكلها نزعات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحركة التنوير في علاقتها بالعلمانية.

أما في مجال الفكر العربي، فإنه من الصعب القول بوجود اتجاه علماني في هذا الفكر في عصره الوسيط، وإذا تساءلنا عن وجود بعض الأصول أو الجذور أو الأسس، فإننا نجد في بعض أقوال واتجاهات الفيلسوف العربي العملاق، ابن رشد، ما يمكن أن يلتقي وبعض جوانب الفكر العلماني.

وفي العصر الحديث فإن هذه الحركة أو هذا الاتجاه العلماني قد ارتبط من بعض جوانبه بتيار التنوير، ومن هنا نجد بعض الأسس الخاصة بهذا الاتجاه عند رفاعة الطهطاوي وعصر محمد علي واسماعيل، ومن أهم الأحزاب التي دعمت هذا الاتجاه في كثير من جوانبه حزب الوفد، وحزب الأحرار الدستوريين، بالإضافة إلى زعماء كبار أمثال سعد زغلول ومصطفى النحاس.

أما عن بروز الاتجاه العلماني في مجال الفكر العربي الحديث، أي فترة ازدهاره، فإننا نجد ذلك في أوائل القرن العشرين عند مفكرين كبار من أمثال أحمد لطفي السيد وسلامة موسى وشبلي شميل وإسماعيل مظهر، وفرح أنطون، وحركة الدفاع عن نظرية التطور بوجه عام، والدكتور طه حسين، وزكي نجيب محمود، ورجل القانون مصطفى مرعي وتوفيق الحكيم وحسين فوزي، وفارس نمر ويعقوب صروف وجرجي زيدان ونقولا حداد وعلي عبد الرازق. والمستشار سعيد العشماوي ولويس عوض وفؤاد زكريا، وفرج فودة، وهذه بطبيعة الحال مجرد أمثلة، إذ توجد مجالات كثيرة أو تطبيقات عديدة للفكر العلماني في مصر في مجال السياسة والاقتصاد والاجتماع.

معنى هذا أننا إذا كنا نجد نزعة علمانية واضحة عند بعض مفكري الغرب من أمثال توماس هوبز وجون لوك وليبنتز وجان جاك روسو ولسنج وفيورباخ وكارل ماركس ولينين، فإننا نجد اتجاهاً علمانياً في فكرنا العربي سواء بصورة بدائية عند بعض مفكرينا القدامى، أو بصورة أكثر نضجاً عند مفكرين محدثين ومعاصرين أشرنا إليهم.

هذا الاتجاه يختلف اختلافاً جذرياً بطبيعة الحال عن الاتجاه الذي وجدناه عند أناس عبروا من خلال أفكارهم عن رجعية لا حد لها سواء كانوا من العرب أو كانوا غير عرب من أمثال الخميني والمودودي والذين ينادون بالإسلام السياسي والدولة الدينية.

ولا بد أيضاً من الإشارة إلى أن هؤلاء الذين يخلطون بين الدين والدولة، إنما كانوا مستفيدين من فكر ابن تيمية وصلة هذا الفكر في بعض جوانبه بالنزعة الإرهابية، فهذا الفكر يمكن أن يؤدي إلى اتهام أي حاكم بأنه أوجد علاقة مع مناطق نفوذ أجنبية، هذا في الوقت الذي نجد فيه أن كل دول العالم تعد الآن مرتبطة ارتباطاً وثيقاً في علاقاتها السياسية والاقتصادية والإعلامية وبحيث أصبح العالم قرية صغيرة، وإذا دخل الحاكم في منطقة نفوذ أجنبية فإن من حق أي فرد إذن أن يعلن عزله وبحيث يخرج عليه الشعب وتنتشر الفوضى بين الناس، بل تقوم الحرب.

هذا نوع من الفكر الرجعي غير المستنير، ولا يخفى علينا وجود صلة بينه وبين الخلط بين الدين والدولة، والقول بالحكومة الدينية، والإسلام السياسي، والاقتصاد الإسلامي، بل والجناح العسكري لجماعة الإخوان المسلمين التي بدأت في مارس عام 1928 بمدينة الإسماعيلية، وانتقلت عام 1929 إلى القاهرة، وكان من أعلامها: حسن البنا وسيد قطب وحسن الهضيبي وعبد القادر عودة.

ومن الغريب أن نجد وصفاً للعلمانية كمذهب فكري، بأنها ضد الدين، وذلك إذا رجعنا إلى بعض القواميس والموسوعات. وهذا فيما نرى لا يعد صحيحاً، بمعنى أن العلمانية كمذهب فكري لا تجعل معتنقيها بالضرورة ضد الدين.

إن القول بوجود ترابط بين العلمانية وبين الدعوة ضد الدين، جاء عن سوء فهم للعلمانية. وقد نجد في أوروبا وفي مصر مفكرين علمانيين كبار وفي نفس الوقت نجدهم من أكثر الناس إيماناً بالدين وقضاياه، وبيان لأهميته في نفوس وعقول شعوب العالم.

إن الفصل بين الدين والدولة، والقول بأن الدين لله والوطن للجميع، والتركيز على مبدأ التنوير، لا يمكن أن تمثل اتجاهات غير دينية. فالفصل بين الدين والدولة يحارب القول بالحكومة الدينية. وهذا القول لا يعني الدين. والذين نجد لديهم اتجاهاً علمانياً يدركون ذلك تماماً. وعالمنا العربي بوجه عام يعدُّ التدين نابعاً من وجدانه ومغروساً في فطرته الأولى، ومن هنا لا نجد مفكراً علمانياً يستخف بالشعائر الدينية، فالالتزام بالشعائر والفروض الدينية يعد شيئاً مخالفاً تماماً للقول بأن الحكومة يجب أن تكون دينية. بل إن الفصل بين الدين والدولة يمكن أن نجد له أمثلة لا حصر لها ابتداء من الدولة الأموية ثم الدولة العباسية، ومع ذلك لا يمكن أن نقول بأن الدولة الأموية كانت دولة لا دينية، أو أن الدولة العباسية قامت بإلغاء الشعائر الدينية.

إن من الظلم الفادح اتهام أصحاب الفكر العلماني بأنهم أناس خصصوا حياتهم للهجوم على الدين. إن هذا الاتهام يجيء عادة من جانب بعض رجال الدين والذين

ينتسبون إلى جماعة الإخوان المسلمين من قريب أو من بعيد، وذلك على الرغم من أننا لا نجد في الإسلام الحنيف ما يسمى برجل الدين. وداخل الاتجاه العلماني نجد أناساً آمنوا بربّهم وآمنوا بوطنهم، ولا نجد كلمة واحدة تصدر عنهم ضد الدين، بل تصدر ضد ما يسمى بالحكومة الدينية، والسلطة الدينية كما سبق أن أشرنا ويمكن أن نجد جذور هذه الاتهامات بالكفر والتكفير عند أناس قدامى من أمثال ابن تيمية، وهو صاحب عقلية رجعية في بعض جوانب تفكيره، ونجدها أيضاً عند صاحب كل فكر متطرف يدعو إلى استخدام العنف واللجوء للقوة الجسدية وقوة السلاح.

ويشيع اتهام العلمانية بأنها ضد الدين عند أناس من متخلفي العقول ومن جماعات التكفير والهجرة، تكفير من؟ لا أدري. هجرة إلى أين؟ لا أدري كذلك، كلها كلمات زئبقية، كلمات متقاطعة، لا يفهمها أصحابها وبالتالي لا يفهمها ولا يؤمن بها كل فرد يحترم عقله، العقل الذي خلقه الله فينا وجعلنا عن طريقه نميز بين الحق والباطل، الصواب والخطأ، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

غر مجدٍ في ملتي واعتقادي اتهام العلمانية بأنها ضد الدين. إن هذا الاتهام قد صدر عن أناس خلطوا الأوراق ولا يتمتعون بوضوح الرؤية، منهم من قضى نحبه ومنهم من لايزال على قيد الحياة. ولا يوجد أي مبرر للقول بالحكومة الدينية. ولا يصح اطلاقاً وجود أحزاب دينية، إذ لا بد من الفصل فصلاً حاسماً وتاماً بين الدين وبين السياسة. وخيراً فعلت مصر في أيامنا الحاضرة حين رفضت التصريح بوجود أحزاب دينية. والكوارث التي حدثت على أيد أفراد من جماعة الإخوان المسلمين غير غائبة عن الأذهان. ويوم أن نجد في مصر أحزاباً دينية، فإن ذلك سيؤدي إلى مزيد من التطرف. مزيد من أحداث الفتنة الطائفية. مزيد من الحوادث الإرهابية، إذ أن تلك الجماعات تضع في اعتبارها أن التصفية الجسدية هي أقرب طريق للوصول إلى الحكم. يوم أن نجد في مصر أحزاباً دينية فلن نجد عندنا أدباً ولا فناً ولا فلسفة. وانظروا إلى ما حدث في إيران والجزائر وغيرهما من الدول. إن الدين أعظم وأسمى من الخلط بينه وبين السياسة. شبابنا معذور إذن حين يسمع بأن العلمانية ضد الدين. ماذا يفعل الشباب وقد انسدت أمامه القنوات الجيدة للمعرفة. ماذا يفعل شبابنا وهو يرى أناساً يزعمون لأنفسهم أنهم من العلماء، والعلم منهم براء، وهم يملأون الساحات الإعلامية بكلمات تقوم على المغالطة. لم تكن هذه الاتهامات والفهم الخاطىء موجودة أو شائعة في عالمنا العربي في العصر الذهبي للتنوير من منتصف القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، ولا يمكن الفصل بين الفهم الخاطىء عند الشباب بخصوص العلمانية، وبين الحركات المظلمة أو الحركات اللاتنويرية والموجودة الآن. فحينما قام أحد الشباب

بقتل والديه، ووجدت في مكتبته بعض كتب الفلسفة الوجودية، صدرت أحكام على الفلسفة الوجودية من أناس لم يقرأوا عن الوجودية سطراً واحداً، بل إنهم ليس بإمكانهم كتابة اسمهم بلغة أجنبية، وكان مثلهم مثل أناس يسيرون في مظاهرة وراء شخص ولا يعرفون أسباب هذه المظاهرة. وقس على ذلك مئات الأمثلة التي شاعت في النصف الثاني من القرن العشرين، ومن بينها على سبيل المثال القول بعلم اقتصاد اسلامي، وعلم نفس اسلامي، في حين أن العلم هو العلم. ومن بينها الهجوم على الحضارة الغربية في الوقت الذي نحن فيه عالة في بيوتنا وشوارعنا وكل مجال من مجال حياتنا، عالة على منجزات الحضارة الغربية. فإذا قيل إن العلمانية جاءت من بلاد الفرنجة، قالوا: العياذ بالله من هذا الشر المستطير الذي جاءنا من بلاد الكفار.

ومن بين تلك الدعوات الخاطئة القول بإمكانية استخراج كل النظريات العلمية من الآيات القرآنية، وهي دعوة باطلة لأن الدين ثابت، والنظريات العلمية متغيرة، فكيف نلحق الثابت (الدين) بالمتغير (النظريات العلمية).

وإذا كان الفهم الخاطىء للعلمانية قد جاء من أناس تظهرهم وسائل الإعلام وكأنهم من المفكرين الكبار، فماذا ننتظر إذن من الشباب؟ لقد افتقد شبابنا القدوة الفكرية، ومن الغريب أن نجد في عالمنا العربي قانوناً للغش التجاري، ولا نجد قانوناً للغش الفكري والتدليس الأدبي. لقد فقدنا الضمائر والعقول وبحيث لا نجد لدينا إلا أشباه أساتذة، أشباه مفكرين. نعم أشباه مفكرين، لأنهم قاموا بالغش الفكري وأصبحت المسافة بين عقولهم وبين حقائق الأشياء، أبعد من المسافة بين الإنس والجن، وبين المشرق والمغرب.

لا بد أن نضع في الاعتبار أننا كعرب أصحاب توكيلات فكرية. إننا نعيش عالة على منجزات الحضارة الغربية، ولا نقوم بدور في الإنتاج الإبداعي، بل نكتفي بالاستهلاك.

وإذا كنت أختلف مع الاتجاه العلماني في بعض مجالاته وقضاياه، إلا أنه من الضروري القول بأن أصحاب كل اتجاه من حقهم التعبير عن أبعاد اتجاهاتهم، من حق أصحاب الاتجاه العلماني والذي كان منتشراً في مصر كما قلنا خلال الفترة من منتصف القرن التاسع عشر حتى النصف الأول من القرن العشرين أن يعبروا عن آرائهم.

وقد دعانا ديننا الحنيف إلى أن نطلب الحقيقة كحقيقة، أي بصرف النظر عن مصدرها، وسواء جاءت إلينا من بلاد عربية أو غير عربية، أو كما نقول اطلبوا العلم ولو بالصين.

إنني أعتز دوماً بضرورة تقديس العقل ورفع رايته فوق كل راية، أتمسك بأهمية التنوير وأرى أنه لا يقل أهمية عن رغيف الخبز للإنسان. لقد ضاع الفكر العلماني وسط شعارات زائفة تقوم بترسيخها بعض دول البترول الرجعية.

من أبسط الأشياء إلقاء الاتهامات جزافاً، من أسهل الأمور خلق شعارات زائفة. ويقيني أن من يتحدثون عن العلمانية، لا يعرف أكثرهم عن العلمانية شيئاً. إنهم يلتقطون بعض الأفكار عنها من أناس يسيرون في الشوارع ويجلسون على المقاهي، ولم يكلفوا أنفسهم قراءة العلمانية، وما وراء سطورها.

وإذا كنا نجد لدى المفكر العربي ابن رشد بعض الجذور التي يمكن أن تلتقي مع الفكر العلماني، فهل يمكن القول بأن العلمانية ضد الدين، وابن رشد نفسه كان فقيهاً وقاضياً، بل قاضياً للقضاة.

وأين الدعوات اللادينية عند أقطاب كبار أمثال أحمد لطفي السيد وطه حسين وزكي نجيب محمود. إن هؤلاء قد خدموا الإسلام أكثر بكثير من الذين يتشدقون بالإسلام ويكتبون عن الصحوة الإسلامية وعن الحكومة الدينية، وعن الفكر الأصولي والذي يعد معبراً في بعض جوانبه عن الرجعية والظلام إذا قصد منه المطالبة بحكومة دينية.

أقول وأكرر القول بأن العيب ليس في الدين، بل في الفهم الخاطىء له. وفي ظل الدين عند أناس يفهمونه حق الفهم، انتشرت أفكار متحررة، أفكار عقلية علمية عند أمثال الشيخ محمد عبده والشيخ مصطفى عبد الرازق والشيخ محمود شلتوت وهم من رجال الدين.

فالعيب إذن يكون عن فهم قاصر أو خاطىء للدين.

إن العقل الذي خلقه الله فينا يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر. ومن حقنا أن نتفق أو أن نختلف مع صاحب الرأي الآخر لكنه لا يصح اللجوء إلى سياسة القهر والقوة ومن الغريب أن الذين يقومون بذلك يهاجمون دول الغرب، ثم يلجأون إلى استخدام سلاح يعد اختراعاً غربياً كالبندقية والمسدس والقنبلة فهل نجد تناقضاً أكثر أو أبعد من ذلك؟

ليس من المستبعد أن تنتشر في عالمنا العربي مستقبلاً الدعوات الرجعية المظلمة، من المتوقع سيادة الفكر التقليدي المظلم في أرجاء أمتنا العربية في سنواتها القادمة. ولكن رغم ذلك كله فإن من واجب كل مفكر أن يكون فدائياً في الدفاع عن

أفكاره التنويرية وألا يلقى بالاً إلى دعوات أهل الكهوف والمغارات السوداء. ويجب أن تبتعد أقلامنا عن أن تكون مسخرة لخدمة الأفكار الرجعية، فالبقاء أو الخلود للفكر الجاد المستنير.

لقد آن الأوان أن ندرك بأن من يخفون أفكارهم السوداء تحت شعار الإسلام هم أبعد الناس عن الأديان. إن أفكارهم تعد نوعاً من الغش أو التدليس تماماً كالشركات التجارية التي ارتدى أصحابها رداء الدين ثم سرقوا أموال اليتامى والمساكين.

نقول هذا ونحن نتحدث عن العلمانية، لأننا نجد صلة وثيقة بين الهجوم على العلمانية، وبين موقف الذين يتاجرون بالدين ويخلطون خلطاً لا حدّ له بين الدين من جهة والدولة من جهة أخرى، إن موقفهم إذاً كان معبراً عن وقفة غير تنويرية، فإن كان من الضروري إذن الوقوف عند بعض آرائهم للكشف عن بعض جوانب خداعها ونحن نتحدث عن قضية العقل والتنوير في فكرنا العربي المعاصر.

عاشراً: الرؤية المستقبلية للثقافة التنويرية

نود في بداية دراستنا للرؤية المستقبلية للثقافة التنويرية، أن نشير إلى ما تعنيه كلمة المثقف إذ كثر في السنوات الأخيرة وخاصة في عالمنا العربي، الحديث عن الثقافة، وتحديد الشروط التي من أجلها نقول إن فرداً من الأفراد يعد مثقفاً، أي من هو المثقف، وحاول الكثيرون التفرقة بين المثقف وغير المثقف، وتحديد المصادر التي يأخذ منها المثقف ثقافته، وبحيث تعبر تلك المصادر عن انفتاحه الفكري.

ومن الأمور التي يؤسف لها في عالمنا العربي، أننا مازلنا نخلط خلطاً غريباً بين المثقف من جهة، والمتخصص الدقيق في مجال من مجالات العلوم الإنسانية وغيرها من العلوم من جهة أخرى، بل حاول بعضنا قصر الثقافة على نوع واحد هو الثقافة الدينية، بمعنى أن الفرد لا يعد مثقفاً إلا إذا كانت ثقافته تعد أساساً ثقافة دينية، بل إن الثقافات الأخرى الإنسانية لا تعد عندهم ثقافة، بل تعد جهلاً وضلالاً، تعد نوعاً من الانحراف الفكري وبحيث يكون صاحبها داخلاً في دائرة الجهل ومبتعداً بالتالي عن دائرة الثقافة.

بل إن بعض الباحثين في قضايا الثقافة في بعض بلدان العالم العربي، قاموا بالربط بين الثقافة من جهة والالتزام بأيديولوجية فكرية وسياسية واجتماعية معينة، من جهة أخرى، حتى إنهم يصفون غيرهم، أي الذين لا يلتزمون بتلك الأيديولوجية، بأنهم غير مثقفين، ومعنى هذا أنهم أرادوا لغيرهم الالتزام بفكر عقائدي معين، وليكن مثلاً الفكر

الاشتراكي، فإذا خرجوا عن إطار هذا الفكر وما يقوم عليه من أيديولوجية محددة، فإنهم يكونون إذن من غير المثقفين، والثقافة منهم براء. وهكذا إلى آخر الأخطاء، وما أكثرها، والتي نجدها شائعة في أكثر بلدان عالمنا العربي من مشرقه إلى مغربه والتي تجعلنا نقول أيتها الثقافة، كم أنت بريئة من تلك الأحكام.

ولهذا كله فقد وجدنا من جانبنا أنه من الضرورتي أن ننبّه إلى الأخطاء العديدة التي تشيع في بلداننا العربية شرقاً وغرباً، الأخطاء التي تتعلق بقضايا الثقافة، وتحديد من هو المثقف، وبالتالي التفرقة بين المثقف، ومن يرتضي لنفسه طريق الجهل غير مجد في ملتي واعتقادي التوحيد بين المثقف من جهة، والمتخصص في مجال من المجالات الأكاديمية من جهة أخرى، فإذا اقتصر المتخصص على مجال معين من المجالات فإنه ليس من الضروري أن يكون مثقفاً، بل إنه لا يكون مثقفاً إلا إذا أضاف إلى تخصصه اهتماماً بالمجالات الثقافية على اختلاف أنواعها ومظاهرها وبما شمله من فنون وآداب. وكم أكد على هذا الجانب الدكتور زكي نجيب محمود.

وإذا كنا نعيش في عالم متغير متطور. عالم نجد فيه العديد من المذاهب الأدبية والاجتماعية والفنية بالإضافة إلى المخترعات العلمية، فإن الفرد منا لا يكون مثقفاً إلا إذا ألمّ بهذه التيارات والمذاهب الأدبية والفنية على اختلاف صورها. ومن هنا يجيء دور الكتاب ودور الأجهزة الثقافية ووسائل الإعلام أيضاً في تشكيل الفرد وبناء شخصيته وذلك حتى يكون مثقفاً ثقافة شاملة إلى حد كبير، ولعل الكتاب يأتي في مقدمة المصادر الثقافية وسيظل الطريق الذهبي نحو الثقافة في أعلى صورها، فيجب علينا إذن الاستفادة من الكتاب وغيره من المصادر الثقافية وذلك حتى نكون مثقفين ثقافة حقيقية، وحتى نستطيع مواكبة العصر الذي نعيش فيه. ولننظر إلى ما كان يفعله الناس في عصر التنوير في أوروبا وما كان يفعله مفكرونا الكبار من أمثال لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى. إن كتاباتهم تشهد على أنهم نظروا إلى الثقافة، نظرة حقيقية، ومن هنا نجدهم يكتبون في شتى المجالات الفكرية والثقافية والاجتماعية والأدبية والفنية. وليس من المنطقي ولا من المناسب أن يكون الفرد منا وهو يعيش في القرن العشرين، غير ملم بأبرز التيارات الاجتماعية والسياسة وأهم المذاهب الأدبية والفنية، إنه إذا لم يفعل ذلك، فإنه سيكون غريباً على عصره، سيكون في واد وعصره في واد آخر. تماماً كما يجلس الفرد الذي يجهل لغة من اللغات وسط أناس يتكلمون اللغة التي يجهلها، إن التفاهم بينه وبينهم سيكون مستحيلاً. سيكون الحوار بينه وبينهم مقطوعاً تماماً. إنه يرسل على موجة، غير التي يرسل عليها الآخرون. يجب إذن أن نعيش عصرنا. وكم قلنا ونكرر القول بأن كتب التراث إذا كانت مفيدة في الماضي، فإنه ليس

من الضروري أن تكون لها نفس الفائدة في العصور الحاضرة أو المستقبلة. بل إن دور المثقف الآن يختلف عن دوره منذ ربع قرن أو نصف قرن، وذلك لأن المثقف الحالي مطالب بالإلمام بكل التغيّرات التي تحدث في السنوات التي يعيشها.

ومن علامات المثقف وخصائصه أن يكون مستنيراً، ألا يكون مغلقاً ومنغلقاً على نفسه، أن يكون عقله مفتوحاً على كل التيارات الفكرية وأن يكون وجدانه ثرياً وبحيث لا يتردد في دراسة الأفكار الأدبية والتيارات الفنية. كما أن المثقف ثقافة حقيقية لا يلجأ إلى أي من أنواع الإرهاب الفكري. فالعقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر، وإذا كان يقول بمجموعة من الحجج والأدلة، فإن غيره يستند أيضاً إلى أنواع من الحجج والأدلة، ومن هنا فإن المثقف يلجأ إلى الحوار الهادىء المستنير ولا يلجأ إلى الضغط أو الإرهاب، وانظروا إلى بلدان كثيرة وفي عصور متعددة وخاصة عصر التنوير بأوروبا وستجدون أوروبا تموج بالعديد من التيارات الفكرية والأدبية ويكون الناس حريصين على الاطلاع عليها، دون أن يلجأ الواحد منهم إلى السخرية من آراء لا تتفق والآراء التي يقول بها.

من علامات المثقف أيضاً، أن تكون له وجهة نظر. وكم أكد على هذا المعنى الكثير من كتّاب الغرب، بل كتابنا العرب أيضاً، فالفرد إذا اطلع ـ كما قلنا ـ على العديد من التيارات والمذاهب الفكرية والسياسية والاجتماعية، فإنها لا بد أن تؤدي به إلى تشكيل وجهة نظر له يدافع عنها، ويناقش في هدوء أوجه النظر الأخرى، ومن ليست له وجهة نظر فإنه لا يمكن أن يكون مثقفاً على وجه الحقيقة.

نضيف إلى ذلك، قولنا بأن سلوك المثقف حتى في حياته العادية اليومية، يختلف عن سلوك غير المثقف، فالمثقف حين يقرأ جريدة يومية فإنه لا يقف عند السطور، بل يتعدى ظاهر السطور، إلى ما وراء السطور إن صح هذا التعبير، إنه بمقتضى ثقافته التي كونها لنفسه يمتلك قدرة نقدية، يمتلك القدرة على التحليل والموازنة والحكم على الأحداث الاجتماعية والسياسية، أما غير المثقف فإنه يفتقد هذه القدرة، هذه الملكة النقدية، ولذلك تراه يقف عند السطح، يقف عند الظاهر أنه يكون مجرد متابع للآخرين في حين نجد المثقف وقد امتلك الروح النقدية، قادراً على المقارنة، ويتسم بالروح الشكية. إنه يعتز بشخصيته فهو لا يتابع الآخرين مجرد متابعة، يعرف تماماً أنه لا توجد بصمة من البصمات تطابق تمام المطابقة بصمة أخرى يدرك تمام الإدراك أنه لا توجد ورقة شجر إلا وتختلف عن أوراق الشجر الأخرى في كل أرجاء العالم شرقاً وغرباً، ومن هنا فلا بد أن تكون للمثقف شخصيته التي تتميز عن الشخصيات الأخرى، وإذا لم نجد

للفرد منا شخصية محددة المعالم، ومتميزة الملامح، فإن معنى ذلك أنه لا يعد مثقفاً ثقافة حقيقية، معنى ذلك أن المصادر الثقافية التي اطلع عليها، لم يستفد منها الاستفادة الحقيقية.

وإذا كان المثقف هو ـ كما قلنا ـ من يكون حريصاً على الاطلاع على كافة التيارات الفكرية والثقافية والفنية، فإن هذا لا بد أن يقوم على تفضيله للجوانب المعنوية ورفعها فوق الجوانب المادية الجسدية، وكلما ارتقى فكر الإنسان واتسعت دائرة معرفته كلما كان مفضلاً لكل ما هو معنوي ومدركاً أن دوره الحقيقي إنما يتمثل في القراءة والقراءة المستمرة وذلك حتى يكون مثقفاً، وحتى يكون مختلفاً عن الحيوان، إذ أن الإنسان في حقيقته إنما هو حيوان مثقف، حيوان حضاري يسعى إلى ما هو أعلى، إلى ما يحقق إشباعاً لذاته الفكرية وروحه السامية، وحتى يكون جديراً بصفة الإنسانية.

والمثقف لا بد أن يكون له منهجه في القراءة، فلا يمكن أن يكون الفرد منا مثقفاً إذا كانت معارفه عبارة عن شتات من المعلومات المتناثرة وغير المتواصلة أو المنظمة، إنه عادة يكون له منهجه في القراءة والاستزادة من المعرفة. تكون لديه القدرة على الحكم على الأحداث الاجتماعية والسياسية بعد التعمق في الثقافة على كافة مصادرها ووسائلها، وبعد التأمل الطويل والتأني في إصدار الأحكام، إذ أن هذا كله سيؤذي به إلى الابتعاد تماماً عن كل ما هو خرافي، كل ما هو أسطوري، كل ما يعد تعبيراً عن اللامعقول والدجل والشعوذة وحياة الظلام كالخفافيش.

نقول ونكرر القول بأن المثقف لا يمكن تصوره إلا إذا كانت أفكاره على صلة وثيقة بالتغيرات الاجتماعية فنحن نعيش في عالم متغير، عالم يخضع للعديد من التطورات الاجتماعية والسياسية والفكرية الهائلة، ولا يصح إطلاقاً أن يكون المثقف في واد وما يحدث في مجتمعه من تطورات وتغيرات جذرية في واد آخر. بل إننا لا نبالغ في القول إذا ذهبنا إلى الاعتقاد بأن الفرد منا لا يكون مثقفاً، إلا إذا حاول من جانبه الإسهام في حل مشكلات المجتمع الذي يعيش فيه وتقديم رؤية مستقبلية تنطلق إلى حد كبير من الواقع السياسي والاجتماعي والفكري ليس لمجتمعه فقط، بل لسائر المجتمعات الأخرى شرقاً وغرباً وخاصة أن دول العالم تتشابك الآن تشابكاً عجيباً في المصالح والأغراض.

ليس من المناسب اطلاقاً أن يزعم الفرد لنفسه وللآخرين أنه يعد مثقفاً في الوقت الذي لا تكون له اهتماماته الفكرية والسياسية، إذ أن الإنسان حيوان مفكر، حيوان سياسي، وإذا ضرب الفرد منا بالجوانب الفكرية والسياسية عرض الحائط، فإن معنى

ذلك أنه لا ينتسب إلى الدائرة الإنسانية من قريب أو من بعيد، وإن كان أكثرهم لا يعلمون، إننا نستطيع بسهولة أن نفرق بين متخصص في مجال من المجالات الأكاديمية وبحيث يحصر نفسه في هذا المجال، وبين متخصص في دائرة من دوائر العلوم، إنسانية كانت أو مادية، وفي نفس الوقت تكون له اسهاماته البارزة ليس في مجال النظر فقط، بل في مجال العمل، العمل الاجتماعي والسياسي، وله موقفه الذي يتميز عن موقف الآخرين في مجال رؤيته لحل مشكلاتنا الفكرية والسياسية والاقتصادية وغيرها من مشكلات. وانظروا إلى مفكرينا من المعاصرين لقد جمع طه حسين بين دوره كأستاذ بالجامعة متخصص في الأدب أساساً وبين الريادة الفكرية في مجتمعه. وكم جمع عباس العقاد بين المجالات النظرية والاهتمامات السياسية والفكرية، وكان أحمد لطفي السيد رئيساً للجامعة وفي نفس الوقت أستاذاً لجيل وأجيال في القضايا الاجتماعية والفكرية التي بحث فيها، وكم نجد ذلك واضحاً غاية الوضوح ولا يحتاج إلى دليل أو برهان عند مفكرنا العملاق زكي نجيب محمود حين يجمع بين عمله الأكاديمي في الجامعة وبين ريادته الفكرية وخوضه العديد من المعارك الفكرية، إلى آخر الأمثلة التي تبين لنا أنه من الضروري لكل فرد يريد لنفسه أن يكون مثقفاً، أن تكون له إسهاماته الفكرية والاجتماعية، تكون له وقفته ورؤيته في مجال الحاضر، بل في مجال المستقبل أيضاً.

ويقيني أننا إذا فعلنا ذلك، فإنه سيكون بالإمكان حل أكثر مشكلاتنا سواء في مصر، أو غيرها من بلدان العالم العربي، ولكننا للأسف الشديد نلهو بالثقافة، نتأثر بظروفنا الاجتماعية وفي نفس الوقت لا نكون مؤثرين في مجال تشكيل ثقافتنا وفكرنا وواقعنا الذي نعيش فيه. إن أكثر العلوم والفنون لها دورها الاجتماعي، بل دورها السياسي أيضاً، ولنفهم هذا جيداً. لا يصح للفرد منا أن يعيش في برجه العاجي أو ينظر إلى الحاضر أو المستقبل من خلال منظور الماضي، أليس مما يدعو إلى الحزن والأسى أن يحاول البعض منا البحث عن حلول لمشكلاتنا الفكرية والسياسية والاجتماعية في واقعنا المعاصر، عن طريق التمسك بآراء الأقدمين، عن طريق الالتزام بكل فكرة موجودة في الكتب الصفراء، كتب التراث، رغم ما قد نجده في بعض كتب التراث من أباطيل وخرافات. أليس من المناسب والأجدى أن تكون لدينا القدرة على أن نأخذ منها ما نأخذ ولكن لا بد أن نرفض منها ما لا يتفق وواقع مجتمعاتنا المعاصرة وإلا سنكون كمن يبكي على الأطلال، لقد كان مؤلفو تلك الكتب أفراد بشر مثلي ومثلك أيها القارىء العزيز ولم يكونوا قديسين، والوقوع في الأخطاء من طبيعة البشر. هل ننتظر لأنفسنا تقدماً في المجالات الطبيعية والكيميائية والفلكية مثلاً إذا جعلنا مناهج كلياتنا

العلمية قائمة على دراسة الآراء العلمية عند أمثال جابر بن حيان وابن سينا والحسن بن الهيثم وأبي بكر الرازي وغيرهم؟ لقد أدى هؤلاء دورهم الممتاز ولكن في الماضي ولكن ليس من الضروري أن نقف عندهم وعند آرائهم التي تقوم على نظرية العناصر الأربعة والتي تستند إلى الجوانب الكيفية، في حين أن العلم اليوم كم، وكم فقط. هل يمكن أن تقف بحوثنا في مجال الطيران عند عباس بن فرناس الذي حاول الصعود إلى أعلى عن طريق تركيب جناحين له وكانت النتيجة الحتمية أن يكون صعوده، صعوداً إلى الهاوية؟

إن المثقف الحقيقي هو من يحاول أن يسأل نفسه قائلاً: ما الدور الذي أستطيع أن أقوم به في مجتمعي من خلال المجال الذي تخصصت فيه وجعلته هواية لي؟ ونجد ذلك واضحاً غاية الوضوح عند طراز ممتاز من المفكرين أصحاب الفكر التجديدي. إنهم لم يقفوا عند اجترار الماضي والتغني بأمجاد وإلا كانوا من المقلدين الكسالى، بل حاولوا الربط بين القضايا الفكرية وبين أحداث المجتمعات التي عاشوا فيها. ويقيني أن كل مجال من المجالات العلمية والأدبية والفكرية يمكن أن يكون ـ كما أشرت منذ قليل ـ له أبعاده الوظيفية والاجتماعية، وانظروا إلى الدراسات التي تدخل في مجال علم الجمال على سبيل المثال، عند مفكرين أمثال توفيق الحكيم في كتابه «تحت شمس الفكر»، وعباس العقاد في كتابه «مراجعات في الآداب والفنون». أليس هذا أفضل لنا ولمجتمعنا من أن نجعل دراساتنا في هذا المجال مجموعة من الكلمات المتقاطعة قد لا يفهمها حتى من يكتبها نفسه لأنها كلام في كلام. إنني لا أقصد من هذه الأمثلة أن أبتعد عن إيماني بأن الفن للفن. ولكن كل ما أود أن أشير إليه هو أن الباحث أو المتخصص منا في مجال من المجالات من واجبه أن ينطلق من القاعدة النظرية إلى القاعدة الاجتماعية العملية الإنسانية، إن هذا واجب علينا جميعاً وإلا سنكون كالقرد الذي يتكلم مع نفسه ويدور في حلقة مفرغة، إننا إذا لم نفعل ذلك وبكل ما نملك من قوة وجهد، فسنجد نوعاً من الانفصام بين الفكر والواقع، بين النظر والعمل، إن أي مجال من المجالات الأدبية والفنية والفلسفية يمكننا أن نربط بينه وبين الواقع، وكم نبهنا الفيلسوف الإنجليزي «رسل» إلى ذلك، حتى أنه في دراسته لتاريخ الفلسفة ابتداء من الفلسفة قبل الميلاد، قد حاول أن يبين لنا صلة الفكر بالواقع، صلة الفلسفة بالمجتمع، نعم يجب علينا الربط بين «المثقف» و«المجتمع» وإذا لم نفعل سنكون في حالة سكون وجمود أو سنرجع إلى الوراء في حين أن العالم يتحرك من حولنا، وذلك حين يحاول الربط الوثيق بين الفكر والواقع، كما يحاول توظيف العديد من الأفكار في أكثر المجالات العلمية والأدبية، وكم نجد ذلك واضحاً في تاريخنا المعاصر القريب

عند أمثال د. أحمد زكي، د. علي مشرفة، أحمد أمين، سلامة موسى، لويس عوض وذلك بالإضافة إلى ما سبق أن ذكرنا من أسماء شخصيات حاولت ومازالت تحاول تأصيل أفكارنا وغرس جذورها في أعماق مجتمعنا العربي من مشرقه إلى مغربه. فلنبادر إذن إلى ذلك العمل الحيوي وإلا لحقتنا لعنة المفكرين في كل زمان وكل مكان، وبحيث تتحول حياتنا إلى سواد في سواد، ونشقى بثقافة الظلام، الثقافة الجرداء في الأرض القاحلة، وبحيث نباعد بيننا وبين ثقافة النور، ثقافة الانفتاح على كل التيارات العالمية، وبشرط أن نغرس أفكارنا في المجتمع، ونربط بين الأبعاد النظرية، والمجالات أو الميادين العملية الواقعية الاجتماعية.

غير مجد في يقيني واعتقادي أن نباعد بين أفكارنا وبين ما تعانيه مجتمعاتنا العربية من مشكلات، وما يهم مجتمعنا العربي من خليجه إلى محيطه، من قضايا نجد بعضها يعد داخلاً في إطار القضايا المصيرية. والعجيب أننا نسرف أحياناً في بحث قضايا يغلب على أبعادها الطابع النظري، المسرف في تجريداته، قضايا سوف لا نجد حلولاً لها حتى على مستوى الفكر، لأن طريقة طرحها، إنما كانت خاطئة من الأساس، وأنظروا إلى ما يثار من قضايا، وستجدون أن أكثرها ربما يعد مقطوع الصلة بواقعنا الفكري وأهدافنا التي نسعى إلى تحقيقها. وكم أسرفنا في بحث قضايا العلاقة بين الدين والعلم، الدين والفلسفة، ولم ينتج عن بحوثنا إلا ما قد يعد نوعاً من الإساءة إلى الدين، أو الإساءة إلى العلم، لأن لكل منهما مجاله وأدواته ووظائفه. كما أخطأنا وأسرفنا في الكلام عن الغزو الثقافي، مع أن الثقافة لا وطن لها كما نقول اطلبوا العلم ولو في الصين، ولكن ماذا نفعل إزاء قوم يظنون أو يتوهمون عن طريق خيالهم وأمزجتهم وجود غزو ثقافي، وكأن هذا الغزو له جيوشه. كفانا إذن البحث في قضايا فارغة، ولنوجه كل جهوداتنا نحن المثقفون إلى الربط بين أفكارنا وبين ما يحدث بمجتمعاتنا، وذلك حتى نشعر بأن للفكر وظيفته السامية، وأن للعقل قيمته الإبداعية الخلاقة والمؤثرة.

والحديث عن الرؤية المستقبلية للثقافة العربية التنويرية لا بد وأن يرتبط بالتساؤل عن دور جامعاتنا العربية، وهل تعد ملتزمة بالثقافة العقلية التنويرية، أم أنها تضرب عرض الحائط بالقيم السامية، القيم الخاصة بقضايا العقل والتنوير في عالمنا العربي المعاصر.

إنني لا أشك لحظة واحدة في أن البحث عن الدور الثقافي لجامعاتنا حالياً ومقارنته بدورها الثقافي منذ أكثر من نصف قرن من الزمان، أقول إن البحث عن هذا الدور الآن يعد من أهم القضايا التي يجب أن يبحث فيها كل واحد منا، سواء كان داخل الجامعة أو خارجها.

وأكاد أقول إن جامعاتنا الآن تعد في حالة اغتراب تام عن الثقافة وقضايا الفكر الجاد. ولننظر إلى الأمور بصراحة وموضوعية ولنترك التفاؤل الساذج جانباً، فنحن إزاء قضية حيوية، قضية مصير ثقافي تنويري أن كل فرد منا في الماضي كان يشعر بثقل ثقافي لجامعاتنا، كان يشعر بدورها البارز في إثارة العديد من القضايا وتقديم الحلول الأكاديمية الناضجة لكثير من مشكلاتنا الفكرية على وجه الخصوص. أما الآن فماذا نجد؟ نجد أن جامعاتنا أصبحت في واد، والقضايا الثقافية في واد آخر، أصبحت المسافة بين جامعاتنا وبين الاهتمام بقضايانا الثقافية، أبعد من المسافة بين المشرق والمغرب، بين القطب الشمالي والقطب الجنوبي، بين الإنس والجن. بل إننا قد نجد دوراً رائداً وبارزاً لمفكرين عديدين لا ينتمون أساساً للجامعة، نجد تفجيراً وإثارة لأعظم مشكلاتنا الثقافية من جانب أناس أخلصوا لأمتهم ووطنهم وبصرف النظر عن كونهم في الجامعة أو خارجها.

هل من المعقول أن ننتظر دوراً ثقافياً للجامعة في ظل الآلاف من الطلاب الذين يدخلون الجامعة للحصول على شهادات عليا، وكأن الشهادات العليا أصبحت تعني هبوطاً في الثقافة وفقراً في الفكر، هل من المنتظر أن نجد دوراً ريادياً في مجال الثقافة من جانب الجامعة في ظل مأساة أو ملهاة ما نسميه بالكتاب الجامعي، أي الكتاب المقرر على الطلاب، والذي لا مفر من حفظه وترديده حتى دون فهم، هل سمعتم عن هذه المأساة في ماضي جامعاتنا؟ كلا ثم كلا. فلا ثقافة ننتظرها من جامعات الآلاف من الطلاب، لا فكر يمكن إفرازه عن جامعات الكتب الجامعية المقررة.

نعم تراجع دور الجامعة ثقافياً، نعم أصبحت جامعاتنا في حالة غربة أو اغتراب عن الثقافة. نعم أصبحت بعض المواد التي يدرسها الطلاب والطالبات في هذه الجامعة أو تلك إنما تمثل ثقافة الظلام لا ثقافة النور، ثقافة التقليد لا ثقافة الفكر الحر التجديدي، هذا إن صح أن للظلام ثقافة، أو أن للتقليد فكراً.

وإذا كانت جامعاتنا الآن قد أصبحت في حالة اغتراب عن الثقافة، أصبحت في حالة سبات وكسل، أصبحت تمثل صعوداً إلى الهاوية، فإن هذا لا يعني إنكار بعض الظواهر الايجابية وإن كانت قليلة جداً الآن، والتي تتمثل في وجود مساهمات من جانب بعض من يعملون في الجامعة، لحل قضايانا الفكرية والعلمية وإشاعة النور العقلي في حياتنا.

ولنبادر من جانبنا إلى القول بأن من يحاول العثور على دور ريادي الآن للجامعة، فوقته ضائع عبثاً، غير مجد في يقيني واعتقادي توقع هذا الدور الريادي وقد أصبحت جامعاتنا الآن غير جامعات الأمس، أصبح الحال غير الحال.

وإذا تساءلنا عن السبيل إلى استعادة الدور الريادي الخلاق لجامعاتنا، فإننا نقول من جانبنا إنه لا سبيل إلى ذلك إلاّ بالانفتاح على التيارات الفكرية الكبرى في العالم كله شرقه وغربه، ولن تجدوا رواداً وعمالقة في ماضي جامعاتنا إلا لكونهم انفتحوا على الهواء المتجدد، انفتحوا على التيارات الفكرية المعاصرة. ومن يغلق على نفسه الأبواب فإنه لا بد كما أشرنا أن يتنفس هواء راكداً فاسداً سرعان ما يؤدي إلى الإختناق، بل الموت.

نعم لا سبيل إلى تحقيق دور الريادة لجامعاتنا، إلا بالانفتاح على كل فكر حر، كل فكر متجدد. يجب أن نسعى بكل قوتنا إلى الانفتاح على حركة الفكر المعاصر وكفانا الحديث عن الغزو الثقافي، أي غزو يا سادة؟ إن الثقافة العالمية لا تعد ظلاماً، والظلام لا يأتي إلا من إغلاق النوافذ. هل سمعتم عن فرد لم ير النور رغم فتحه للنوافذ؟ إن الوقوف ضد التيار لا يعبر إلا عن ضيق الأفق، ولو حفظتم كل كتب التراث في مجالات عديدة فلن تساعدكم كتب التراث كلها على اختراع أبسط نوع من أنواع المخترعات البشرية لأنها كلها تعبر عن كيف وكيف فقط، والعلم كم وكم فقط، هذا بالإضافة إلى ما قد نجده في كتب التراث من خرافات قد تكون أكثر عدداً من سكان أمتنا العربية.

هل ننتظر من جامعاتنا دوراً ثقافياً في الوقت الذي نجد فيه أناساً داخل الجامعة يشنون الهجوم على الحضارة، يشنون الهجوم على المنجزات العلمية، إنك إذا ذكرت لهم اسم مفكر عقلاني متجدد الفكر، يقولون لك: العياذ بالله، وإذا قلت لهم إن نيوتن كان عالماً، فإنهم يقولون لك إنه كان كافراً لأنه من بلاد الفرنجة، وإذا قلت لهم بأهمية الانفتاح على الفكر الغربي العالمي، فإنهم يتهمونك بالضلال ويطلبون لك الشفاء من هذا المرض، وليثق القارىء تماماً أن هذا لا يعبر إلا عن تراجع عن الثقافة، تراجع عن الدور الريادي للجامعة، ومن يعتقد بغير ذلك، فإن اعتقاده يعد جهلاً على جهل، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

نعم يجب أن تنفتح جامعاتنا إذا أرادت لأنفسها دوراً قيادياً، على حركة الفكر في العالم ولنا في أجدادنا أسوة حسنة، إن الحركة الثقافية انتقلت من بلاد اليونان إلى بلاد العرب في العصر العباسي بعد أن تم نقل أكثر الكتب في الطب والطبيعة والفلك والمنطق والفلسفة من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية، وقام الخلفاء بتشجيع الناس على قراءتها ورغبوهم في تعليمها. وسرعان ما وجدنا بعد ذلك فلاسفة كباراً سواء في المشرق العربي أو في المغرب العربي. لقد تم بعد ذلك المزج بين الثقافة العربية

والثقافات الأجنبية، ولكن ماذا نجد بعد ذلك؟ لا نجد دوراً قيادياً رائداً في مجال الثقافة التنويرية.

إنني لا أخفي حزني وقلقي على ما وصل له حال جامعاتنا العربية صحيح أن بعض بلداننا تشجع البعثات الخارجية، وهذه ظاهرة محمودة وجديرة بالتقدير والثناء، ولكن ليس من الضروري أن تحقق البعثات الخارجية وحدها، الارتباط الثقافي المنشود، لأن طالب البعثة قد لا يكون مواكباً بفكره للتيارات الفكرية المعاصرة، بل إنه قد يسخر منها في أعماقه. طالب البعثة قد يكون من أنصار التقليد لا التجديد، من أنصار الانغلاق لا الانفتاح، ودليلنا على ذلك أننا نجد أناساً عادوا من بعثاتهم في فرنسا وإنجلترا وأمريكا وهم الآن في عالمنا العربي المعاصر من أكثر الناس سخرية من العقل والعلم والحضارة.

نعم لا بد من انفتاح جامعاتنا على كل تيارات الفكر العالمي، ويقيني أن هذا الانفتاح هو الذي يؤدي بطالب الجامعة إلى أن يكون مثقفاً بكل ما تعنيه كلمة الثقافة من معانٍ ومدلولات.

ويقيني أننا لو قمنا بمراجعة مناهج التعليم في جامعتنا وحذفنا منها كل الأفكار التقليدية الميتة التي توجد في الكتب الصفراء وغيرها. لو شجعنا الزيارات المتبادلة بين علمائنا وعلماء البلدان الأجنبية. لو اندفعنا بكل قوانا نحو تشجيع الترجمة والمترجمين، فإن ذلك كله سيؤدي إلى أن تكون جامعاتنا جديرة باسمها، بحيث تحقق الغرض المنشود منها، والمهمة الملقاة على عاتقها، ونعني بها إشاعة الفكر التنويري، وبدون ذلك فلن ننتظر من جامعاتنا دوراً رائداً وقيادياً. لن تبقى من جامعاتنا إلا أسماء، مجرد أسماء. فلنبادر إذن بإنقاذ جامعاتنا حتى تكون إسماً على مسمى، حتى يكون لها دورها المنشود في سائر بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها، وحتى تكون علامة بارزة في دنيا العقل والتنوير.

الباب الثاني

قضايا العقل والتنوير
من خلال شخصيات فكرية

الفصل الأول
جمال الدين الأفغاني بين
الانطلاق السياسي والـجمود الفكري

سوف لا نقف طويلاً عند جمال الدين الأفغاني، فالرجل قد توفي عام 1897، أي في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، وقد أشرنا إلى أننا في دراستنا عن التنوير في الفكر المعاصر، سوف نقتصر بطبيعة الحال على اعلام القرن العشرين، القرن الذي نعيش فيه.

وسبب إشارتنا الموجزة إلى الأفغاني، إنه ليس بالإمكان، التعرف على حقيقة موقف الشيخ محمد عبده، إلا بالوقوف ولو وقفة قصيرة عند آراء الأفغاني.

يمكن القول بأننا كثيراً ما نجد أحكاماً متضاربة حول حياة وآراء المفكرين بوجه عام والمعاصرين منهم على وجه الخصوص.

وإذا كان جمال الدين الأفغاني يعد واحداً من هؤلاء المفكرين المعاصرين، فإنه من الطبيعي والمتوقع أيضاً أن نجد أحكاماً لا حصر لها حول الرجل من جهة، وأفكاره من جهة أخرى، سواء تلك الأفكار التي تتعلق أساساً بالسياسة في جانبها العملي، أو الأفكار التي يغلب عليها البعد النظري أي الأفكار المجردة إلى حد كبير.

بل يمكن القول بأن أكثر الأحكام تضارباً إنما كانت حول جمال الدين الأفغاني.

فهو أكثر من غيره من مفكرين عاشوا قبله بمدة زمنية يسيرة أو عاصروه أو جاءوا بعده قد تعرض أكثر من غيره لأحكام عديدة، لا نجد حكماً منها يتفق مع الآخر، وتلك الأحكام بدورها أدت إلى وجود ضباب، بل ضباب كثيف حول الرجل، حياته وأفكاره.

وأول ما أود أن أشير إليه في محاولة من جانبي لإزالة الضباب حول الأفغاني، أننا كثيراً ما نقع في أخطاء لا حصر لها بسبب تأويلات مسرفة قد لا نجد أساساً لها، وبسبب تعميمات أعتقد من جانبي بأن أكثرها لا يعد صحيحاً.

نعم تأويلات مسرفة، وتعميمات جانبها الصواب، بل فيها إثارة لجوانب عفا عليها الزمن وأصبحت في خبر كان، إن صح هذا التعبير.

ماذا نستفيد من البحث في جنسية هذا المفكر أو ذاك من المفكرين الذين نتعرض للبحث في آرائهم. ما وجه استفادتنا من البحث في حقيقة الموقف الديني لمفكر أو لآخر، وهل كان مؤمناً أم ملحداً؟ هل كان مؤمناً حقاً أم أنه كان يتظاهر بالإيمان... إلى آخر تلك الجوانب التي أعتقد من جانبي أنها تعد نوعاً من اللغو الذي لا يفيد في قليل أو في كثير.

نعم نريد أن نتجاوز ذلك كله، وبحيث نركز على الجانب الفكري الثقافي.

فإذا حللنا من جانبنا سيرة جمال الدين الأفغاني وتأملنا بدقة في نشاطه الفكري وقمنا بالموازنة بين الجانب الأول، سيرته وأوجه نشاطه السياسي، والجانب الثاني الذي يتبلور حول ما ترك لنا من كتابات ومؤلفات، فإننا ندرك أول ما ندرك وجود نوع من عدم التوازن، إن لم يكن التناقض بين كل جانب منهما والجانب الآخر، بين الجوانب العلمية والسياسية والإصلاحية من جهة، وآرائه الفكرية والنظرية بوجه عام من جهة أخرى.

صحيح أنه توجد صلة بين كل جانب منهما والآخر، ولكن ما نقصده هو القول بأن الأفغاني بقدر ما كان منطلقاً وجريئاً من الناحية السياسية، فإنه على العكس من بالنسبة للجانب أو البعد أو المجال الفكري. إنه لم يكن متحرراً في فهمه وتقبله للمذاهب الفلسفية والآراء العلمية في الغرب بوجه عام، بل كان يسود فهمه لتلك المذاهب والآراء نوع من التحفظ وصل إلى حد الجمود والانغلاق في أحيان كثيرة.

إننا إذ كنا قد أشرنا في البداية إلى نوع من النقد الذي يمكن توجيهه إلى التراث الذي تركه لنا الأفغاني، إلا أن ذلك لا يقلل من الجهد الكبير الذي قام به هذا الرجل، ولا من دوره في مجال الفكر والعمل في آن واحد. إن النقد سواء كان من جانبنا أو من جانب الآخرين إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على أهمية الرجل وأهمية أفكاره سواء اتفقنا معها أو اختلفنا، وأهمية مساهماته في دنيا السياسة والإصلاح. إن المؤرخ لتاريخ الفكر الإسلامي المعاصر لن يكون بإمكانه أن يتخطى جمال الدين الأفغاني، لن يكون بمقدوره أن يتغافل عن الدور الذي قام به جمال الدين الأفغاني، لا بد أن يسلم بأثر جمال الدين الأفغاني في الحركة السياسية وأثره على أكثر من مفكر جاء بعده.

ولد جمال الدين الأفغاني عام 1254 هـ - 1839 م - وقد تثقف بثقافة شاملة نسبياً لقد تعلم الفارسية والعربية، ودرس الفلسفة الإسلامية والمنطق والتصوف، وألم ببعض

آراء المفكرين الغربيين، كما درس الرياضة بالهند وألم أيضاً باللغة الفرنسية إلمامة يسيرة وخاصة أثناء إقامته بباريس.

وقد طاف الأفغاني بكثير من البلدان شرقاً وغرباً واستفاد الكثير من الخبرات من زياراته العديدة لتلك البلدان، إذ أنه كان شعلة نشاط. لقد طاف وأقام بكثير من البلدان ومن بينها مكة وفارس وتركيا والهند.

ومن أهم البلاد التي أقام بها واستفاد من وجوده بها كما أفاد تلاميذه، مصر، إذ أنه أقام بمصر حوالي ثمان سنوات.

ويمكن أن نقول إن نشاط جمال الدين الأفغاني بمصر كان يجمع بين جانبين، الجانب العملي، والجانب العلمي النظري، لقد كان يلقي بعض الدروس على كثير من تلاميذه ومن بينهم محمد عبده وإبراهيم اللقاني. كان يجري الكثير من المناقشات السياسية التي تدخل إلى حد كبير في إطار الجانب العملي أي الجانب الإصلاحي والاجتماعي. وكان يناقش العامة والخاصة كان يتكلم في أكثر المجالات، إن لم يكن كلها، ولهذا كان يجتمع حوله الشاعر والطبيب والمشتغل بالجغرافيا والمشتغل بالطبيعة والهندسة إنه سرعان ما كان ينتقل من مناقشة قضية علمية إلى التدخل في السياسة.

وهذا إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على أن جمال الدين الأفغاني كان أساساً شغوفاً بالجانب السياسي، أو الصحيح أن نقول إنه كان يحاول صبغ الأشياء بصبغة سياسية، أو حشر السياسة في مناقشاته حول موضوعات أخرى ليس من الضروري أن تكون لها صلة بالسياسة.

لقد حاول أن يبث أفكاره عن طريق المحفل الماسوني الأسكتلندي الذي انضم إليه، ولكنه هاجمه بعد ذلك لأنه وجد أعضاءه لا يحبون أن يتكلموا كثيراً في السياسة وهذا يدلنا، كما قلنا ـ على أن المجال الرئيسي لاهتمامات الأفغاني، إنما هو المجال السياسي، بل إن هذا المجال يعد الباعث والدافع لكل أفكاره ومجالات نشاطه. إن هذا المجال يمثل بؤرة الشعور، يمثل مركز الدائرة عند الأفغاني، إنه يعد رجل عمل أساساً أكثر من كونه رجل نظر وفكر فلسفي قائم على التأمل والتفكير الطويل العميق. لقد كانت السياسة في دمه وفي أعماقه وفي خلجات شعوره ووجدانه. ولعل هذا يفسر لنا سبباً من أسباب الخلاف بين الأفغاني وتلميذه الشيخ محمد عبده.

وفي الفترة التي أقام فيها بباريس بعد أن صدر ضده حكم بالنفي لمدة ثلاث سنوات بعد فشل ثورة عرابي، نجده يفكر في إصدار مجلة العروة الوثقى. وقد صدر

العدد الأول منها في اليوم الثاني عشر من شهر مارس عام ألف وثمانمائة وأربعة وثمانين، وكانت الأفكار الموجودة في تلك المجلة للأفغاني، وإن كان الأسلوب والصياغة، للشيخ محمد عبده.

كما نجد الأفغاني بعد ذلك يتنقّل بين إنجلترا وتركيا حتى مات بعد أن ظهرت عليه أعراض مرض السرطان وإن قيل إنه مات مسموماً وذلك في التاريخ الذي أشرنا إليه في أول المقالة، وعلى الرغم من تنقلاته في كثير من البلدان شرقاً وغرباً، فإنه كان يشعر بالحنين دوماً إلى مصر ويقول إن مصر هي أحب بلاد الله إليّ. وقد تركت لها الشيخ محمد عبده طوداً من العلم الراسخ.

قلنا إن النشاط السياسي كان هو الغالب والمسيطر والموجه لجمال الدين الأفغاني إنه وراء أكثر رحلاته وتنقلاته ومناقشاته. ونعتقد من جانبنا إذا التزمنا بالصراحة والدقة والموضوعية أنه من الصعب أن ننظر إلى الأفغاني كمفكر ممتاز، أو كمفكر له وزنه في جوانب أخرى غير سياسية، إن له مجموعة من الخواطر في مجالات عديدة متنوعة ولكنها لا تعبر عن مذهب أو نسق فكري دقيق أو متكامل ولا تكشف عن منهج واضح محدد.

إن حصيلته الفلسفية والعلمية تعد ضئيلة في الواقع. إن بضاعته في هذا المجال تعد أضعف من خيط العنكبوت. ودعونا نتكلم بصراحة. إن أي فرد من الباحثين إذا حاول العثور على مذهب مكتمل أو دقيق، أو حاول التعرف على خيط يربط بين أفكاره تلك العلمية منها والفلسفية، فإن وقته ضائع عبثاً.

إننا كثيراً ما نجد عند الأفغاني خلطاً بين مجال الدين ومجال العلم، كثيراً ما نجده يتصدى لمناقشات علمية وهو غير مزود بالأدوات التي تلزم الباحثين في هذه المجالات العلمية والفكرية والفلسفية، ومن بينها اتقان اللغات التي كتب بها الباحثون في هذه المجالات. إنه كثيراً ما يتعرض لقضايا علمية وفلسفية وغير مزود بمنهج العالم المتخصص، مما جعل مناقشاته في المجالات الفكرية الدقيقة، مناقشات يغلب عليها أحياناً طابع السطحية وعدم الإلمام، دقيقاً بكل جوانب الموضوع الذي يتصدى لمناقشته والبحث فيه وإصدار الأحكام حوله.

فإذا قيل إن الأفغاني كان نابغاً في نشاطه السياسي ومناقشاته السياسية العميقة سواء اتفقنا معه أم لم نتفق. فإن هذا القول يعد صحيحاً. أما إذا قيل بأنه كان نابغاً في المجالات الفكرية والعلمية الدقيقة، فإنني أقول اليوم من جانبي لا ثم لا. إن شهرة الأفغاني في مجال النشاط السياسي قد حجبت عن الكثيرين أخطاءه في مجالات

أخرى. وإذا قال نفر من الباحثين بغير ذلك فلهم دينهم ولنا دين. لقد آن الأوان أن ندرس الأمور بصراحة وموضوعية وخاصة في مجال الفكر وذلك حتى يتسنى لنا بعد ذلك تصحيح كثير من المفهومات الخاطئة وما أكثرها.

إن القارىء لكتاب جمال الدين الأفغاني «الرد على الدهريين» يجد مغالطات عنده لا حصر لها، وذلك على الرغم من صغر حجم الكتاب، يجد أن الأفغاني يدخل نفسه في مناقشات حول موضوعات علمية وفلسفية وهو غير مؤهل للبحث فيها. من حق الأفغاني أن يرد على الدهريين أو الماديين ولكن ليس من حقه أن يلجأ إلى الخلط وعدم الدقة.

وإذا كان الأفغاني قد سعى إلى شن الحملة على مجموعة من المذاهب المادية التي أتت من الغرب، فإنه كان ينبغي عليه عدم التأثر في نقدها بالاستعمار الغربي لكثير من البلدان العربية والشرقية بوجه عام. إن هذا من جانبه يشبه حملة نفر من الناس ضد اللغة الإنجليزية تارة وضد اللغة الفرنسية تارة أخرى. وحملتهم هذه كانت بسبب الاستعمار الإنجليزي والاستعمار الفرنسي.

هل أتيحت للأفغاني الدراسات العلمية والإطلاع على المناهج العلمية وإجراء التجارب العلمية حتى يقوم بالتعرض للمذاهب المادية التي كان أصحابها لهم ثقافتهم وأساسهم العلمي؟ الإجابة بالنفي بطبيعة الحال. إنني لا أناقش الآن صحة المذاهب المادية أو عدم صحتها. ولكن أليس من واجب من يناقش أمراً ما أن يكون مؤهلاً بحكم ثقافته العلمية للحكم على هذه الجوانب.

إن التاريخ يعطينا الكثير من الأمثلة على ضرورة اطلاع الخصم على الثقافات التي يريد أن يناقشها ويحكم عليها. إن المعتزلة والفلاسفة بوجه عام في تاريخ الفكر الفلسفي العربي حين أرادوا الرد على حجج المنكرين للألوهية وأقوال الذين يذهبون إلى القول بوجود إلهين إله للخير وإله للشر قاموا بدراسة وتحليل هؤلاء أولاً وذلك حتى يتسنى لهم مناقشة وتفنيد هذه الحجج.

أما عند الأفغاني فإننا لا نجد في مناقشته لهذه المذاهب إلا عبارات خطابية عامة غير محددة، القصد منها التهويل والمبالغة إنه يرد الفساد كله حتى الفساد الخلقي إلى آراء الطبيعيين الماديين.

إنه يصدر أحكاماً على كثير من المفكرين الفرنسيين بوجه عام دون الرجوع إلى كتبهم، ودون الرجوع إلى ما كتب عن إسهامهم في مجال الفكر. إنه يقول على سبيل المثال عن فولتير وروسو ما يلي:

«الأضاليل التي بثها هذان الدهريان (فولتير وروسو) هي التي أضرمت نار الثورة الفرنساوية المشهورة ثم فرقت بعد ذلك أهواء الأمة وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها فاختلفت فيها المشارب وتباينت المذاهب وأوغلوا في سبل الخلاف زمناً يتبعه زمن حتى تباين صدعهم وذهب كل فريق يطلب غاية لا يرى وراءها غاية».

ومن الواضح أن أحكام الأفغاني هذه تعد فجة ومتسرعة إلى حد كبير جداً. إنها لا تزيد عن كونها كما قلت ـ مجموعة من العبارات الإنشائية البلاغية.

بل إنه ينسب للماديين إنهم دعوا إلى القضاء على ملكة الحياء أي الخجل..

إنه يقول في كتابه الرد على الدهريين: لا يُخفى أن الأمانة والصدقة منشأهما في النفس الإنسانية أمران: الإيمان بيوم الجزاء وملكة الحياة. وقد ظهر منه أن من أصول مذاهب هذه الطائفة إبطال تلك العقيدة ومحو هذه الملكة الكريمة فيكون تأثير آرائهم في إذاعة الخيانة وترويج الكذب أشد من تأثير دعوة داع إلى نفس الخيانة والكذب.

هذه مجرد نماذج قليلة مما نجده في كتاب الأفغاني: «الرد على الدهريين». والواقع أن الكتاب كله لا يزيد عن مجموعة من الشتائم التي يوجهها الأفغاني إلى مذاهب لم يرتض لنفسه تأييدها. إن من حق الأفغاني ـ كما قلنا ـ أن يختلف في رأيه مع هذا المذهب أو ذاك من المذاهب أو الآراء ولكن ليس بهذه الصورة الإنشائية البلاغية التي تقوم ـ كما قلنا ـ على مجموعة من المبالغات والأخطاء والتي لا حصر لها.

ومهما يكن من أمر، فإننا نجد من واجبنا أن نقول إنه يشفع للأفغاني أنه قد بذل جهداً، وجهداً كبيراً في كثير من المجالات العملية السياسية وفي التأثير على كثير من الذين تلقوا العلم على يديه ولكن ذلك يجب ألا ينسينا إن دوره في التنوير، كان دوراً ضئيلاً للغاية، بل سادت محاولته التنويرية، الكثير من الخيوط الظلامية، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

الفصل الثاني

محمد عبده وريادته في مجال الإصلاح الديني والاجتماعي

يحتل الشيخ محمد عبده في تاريخنا الفكري والعربي المعاصر مكانة كبيرة. لقد وضع بصماته البارزة والواضحة على العديد من المجالات والميادين الفكرية والاجتماعية والسياسية، بحيث يكون من الصعب، بل من المستحيل تماماً، أن نتجاهل الدور العظيم والرائد الذي قام به، سواء في مصر، أو في بقية بلدان العالم العربي، بل إنه كان معروفاً عن طريق آرائه الإصلاحية وكتاباته الجريئة لدى كثير من المفكرين الغربيين.

ولد محمد عبده عام 1849 م وتوفي في الحادي عشر من شهر يوليو عام 1905 م. وكان طوال حياته شعلة نشاط. ومن يطلع على العديد من الكتب والرسائل والمقالات التي تركها لنا الإمام محمد عبده يدرك تمام الإدراك إننا في عالمنا العربي في أمس الحاجة وحتى في أيامنا الحالية إلى الإستفادة من آرائه، ومن الفتاوى التي أصدرها، ومن تمسكه بتأويل النص الديني حتى يتفق وروح العصر، أي متطلبات الأيام التي نعيشها.

لقد جمع محمد عبده بين الجانب النظري، والأبعاد العملية الإصلاحية والاجتماعية صحيح أن جمال الدين الأفغاني كما سبق أن أشرنا كان له دوره السياسي الذي يفوق بكثير دور الشيخ محمد عبده، وكانت الطبيعة الثورية لدى جمال الدين الأفغاني واضحة وبارزة وفاقت بكثير ما نجده عند محمد عبده، ولكن هذا لايقلل من أهمية مفكرنا محمد عبده ومن دوره الرائد في مجال تجديد الفكر العربي الإسلامي، وذلك سواء اتفقنا معه أم اختلفنا حول رأي أو أكثر من الآراء التي قال بها.

كانت حياة الشيخ محمد عبده غاية في الثراء الفكري والنشاط الثقافي والاجتماعي، نجد هذا كله واضحاً غاية الوضوح طوال السنوات التي عاشها سواء في

مصر، أو في فرنسا حين عمل مع أستاذه جمال الدين الأفغاني على تأسيس الصحيفة الأسبوعية المعروفة باسم «العروة الوثقى» والتي كان هدفها الدعوة إلى الجامعة الإسلامية والدفاع عن الشرقيين، بالإضافة إلى محاربة التسلط والظلم والطغيان والدعوة إلى التخلص من الاحتلال الانجليزي، وكانت هذه الصحيفة، أول صحيفة عربية تظهر في أوروبا. لقد كان شيخنا يعمل دون كلل أو ملل وكانت له رؤيته النقدية وآراؤه الإصلاحية الجريئة.

وإذا كان من الصعب أن نطلق على محمد عبده لفظة «الفيلسوف» بالمعنى الاصطلاحي الدقيق، إلا أنه ترك لنا العديد من الآراء التي تجعله مجدداً من الطراز الأول ومفكراً لا تخلو كتاباته من الروح الفلسفية. وليرجع القارىء إلى موضوعات كتابه «الإسلام دين العلم والمدنية» والتي سنتحدث عنه بعد قليل، وإلى دراسته لمشكلات فلسفية وفكرية لا حصر لها كمشكلة الحرية ومشكلة الخير، وإلى آرائه في مجال الإصلاح الأخلاقي وتفسير القرآن وإصلاح الأزهر، وسيجد ذلك واضحاً غاية الوضوح.

ولسنا في حاجة إلى القول بأن الإمام محمد عبده قد ترك لنا مدرسة فكرية ليس في مصر وحدها بل في العديد من البلدان العربية الإسلامية. وكم نجد آراءه تتردد بلا انقطاع وحتى أيامنا الحالية عند كثير من مفكرينا شرقاً وغرباً وبصورة مباشرة أو غير مباشرة. وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على بصماته القوية على خريطة فكرنا العربي الإسلامي المعاصر. ومن يحاول إهمال أو تغافل دوره الخلاق المبدع فإن وقته يعد ضائعاً عبثاً.

وآراء الشيخ محمد عبده سواء في كتابه «الإسلام دين العلم والمدنية»(1) أو في كتبه ورسائله الأخرى ومقالاته أيضاً، تدلنا بوضوح على أن مفكرنا كان صاحب نظرة تجديدية ولنحاول الإشارة إلى هذا الجانب إشارة موجزة حتى يستطيع القارىء إدراك الأبعاد الحقيقية لمذهبه الإصلاحي ورؤيته الفكرية خلال بحثه على سبيل المثال في موضوع «الدين والمتدينون» «والإسلام في أوائل القرن العشرين» وغيرها من موضوعات نجدها في كتابه «الإسلام دين العلم والمدنية».

إن النظرة التجديدية لا تقوم على رفض التراث جملة وتفصيلاً، ولا تقوم أيضاً على الوقوف عند التراث كما هو ودون بذل أية محاولة لتأويله وتطويره، بل إن النظرة التجديدية تعد معبرة عن الثورة من داخل التراث نفسه، إنها إعادة بناء التراث وبحيث

(1) تم طبع هذا الكتاب بدار الهلال، مع عرض وتحقيق وتعليق طاهر الطناحي في ست صفحات.

يكون متفقاً مع العصر الذي نعيش فيه. فالتجديد إذن هو إعادة بناء ولا يعد التجديد، تمسكاً بالبناء القديم كما هو وبصورته التقليدية، كما لا يحمل في طياته هدماً أو رفضاً مطلقاً للتراث.

إننا نجد الدعوة إلى إعادة البناء واضحة تمام الوضوح عند كثير من المفكرين من أبناء أمتنا العربية ومن بينهم مفكرنا الشيخ محمد عبده. وهذا يدلنا على أن الإمام محمد عبده إنما كان يدرك تمام الإدراك أن العيب ليس في التراث ولكن العيب في النظرة إلى التراث من خلال منظور تقليدي رجعي لا يتمشى مع العصر. صحيح أن محمد عبده كان يلجأ أحياناً - وكما سيتضح لنا - إلى الدفاع عن بعض جوانب من التراث بأدلة خطابية بلاغية بعيدة كل البعد عن الأدلة العلمية المنطقية، وصحيح أيضاً أنه كان يلجأ إلى نوع من التعسف في الفهم، التعسف الذي لا يخلو من مبالغة تارة وسطحية وسذاجة تارة أخرى، ولكن ذلك كله يجب ألا ينسينا أن الهدف الذي كان يسعى إليه محمد عبده إنما كان هدفاً سامياً ونبيلاً، بالإضافة إلى أن محاولات التجديد من داخل التراث، أي النظرة التجديدية والتي يعد داخلاً في إطارها مفكرنا محمد عبده قد تفرض على المفكر أحياناً نوعاً من التعسف لا بد وأن يلجأ إليه. إنه يجدد ولكن من داخل البناء، البناء التراثي، ولا يقف من التراث موقف المتقبل المستسلم، ولا موقف الرافض. ولا يخفى علينا أن المعبرين عن موقف القبول والتسليم، لا يحتاجون إلى اللجوء إلى أي نوع من أنواع التعسف أو سوء التأويل، لأنهم يسلمون بالتراث كما هو ويقفون عند ظاهره. ونجد هذا أيضاً عند أصحاب موقف الرافضين للتراث فإنهم إذا رفضوا التراث فهم إذن ليسوا في حاجة إلى اللجوء إلى أي نوع من أنواع التعسف.

يجب إذن أن نضع هذا في اعتبارنا حتى نستطيع إدراك الجهد الكبير الذي قام به الشيخ محمد عبده. ويكفي الشيخ محمد عبده فخراً أنه كان من خلال كتبه ورسائله مدافعاً عن العقل الذي يعد أشرف ما في الإنسان، والذي عن طريقه استطاع مفكرنا تأويل النصوص الدينية، تأويلاً معبراً عن الاجتهاد، وسعة الاطلاع والرغبة في اكتشاف الحقيقة.

نجد هذا واضحاً غاية الوضوح في العديد من الكتب والرسائل التي تركها لنا محمد عبده. ومن بينها مقالاته في العروة الوثقى، وحاشيته على شرح الدواني لكتاب العقائد العضدية للإيجي، ورسالة التوحيد، وتقرير في إصلاح المحاكم الشرعية، والإسلام والرد على منتقديه، والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، وحديثه الفلسفي مع الفيلسوف الإنجليزي هربرت سبنسر، وتفسيره لسورة العصر، وسورة الفاتحة، وتفسير جزء عم، وتفسير المنار الذي أكمله رشيد رضا، ودروس دار الإفتاء.

لهذا كله لم يكن غريباً أن يهتم العديد من المفكرين والمؤلفين سواء كانوا من العرب أو كانوا من الأوروبيين بالكتابة عن مفكرنا الكبير محمد عبده، ودراسة أفكاره ومن بين من اهتموا بالكتابة عنه، ودراسة أفكاره، محمد رشيد رضا، مصطفى عبد الرازق، وعثمان أمين، وأحمد أمين، ومحمد مصطفى المراغي، وماكس هورتن، وشارل آدمز، وشاخت، وجب، وجولد زيهر، وجوميه.

لقد خاض محمد عبده الكثير من المعارك الفكرية، وكان له من الأعداء مثل ما له من الأصدقاء، وكان هذا شيئاً متوقعاً إذ أننا في كل عصر وكل مكان إذا كنا نجد دعاة للنور، فإننا نجد أيضاً خفافيش الفكر الذين يؤثرون الظلام ولا تقوى أبصارهم على مواجهة النور والضياء. وإذا كنا نجد دعاة للإصلاح والتجديد والتقدم إلى الأمام، فإننا نجد أيضاً دعاة الجمود والانغلاق والرجعية والصعود إلى الهاوية. وإذا كنا نجد أناساً من المفكرين في هذا العصر أو ذاك، من العصور يطلبون منا التمسك بالعقل وجعله المرشد والدليل في حياتنا، والاعتصام بالعلم، فإننا نجد بجوارهم أهل الخرافة والأسطورة والشعوذة واللاعقلانية.

والكتاب الذي نحن بصدد الحديث عنه، كتاب الإسلام دين العلم والمدنية إنما يكشف عن سعة اطلاع الأستاذ الإمام وعمق ثقافته الدينية الإسلامية، واهتمامه اهتماماً كبيراً بالدفاع عن الإسلام. وسيجد القارىء لهذا الكتاب كيف يقوم محمد عبده وهو رجل دين أساساً بتوظيف الأفكار الدينية، وبحيث لا تكون أفكاراً جديدة معزولة عن مجتمعنا. ولعمري أننا الآن وأكثر من أي وقت مضى في أمس الحاجة إلى العديد من الأفكار التي نجدها في هذا الكتاب وغيره من كتب ورسائل تركها لنا الشيخ محمد عبده رغم مرور ما يقرب من قرن من الزمان على تأليفها. ولعل هذا إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على أن الفهم المتفتح للدين وأحكامه هو الذي يقدر له البقاء، أما الفهم الجامد المغلق، الفهم الذي يقوم على تحنيط الأفكار الدينية، إن صح هذا التعبير، فإنه لا يقدر له البقاء، بل سيكون في واد وتكون حياتنا الفكرية والاجتماعية في واد آخر. ومعنى هذا أن الفهم المتفتح يكون في صالح الدين وليس ضداً له وفي حين أن الفهم المغلق الجامد يحمل في طياته الإساءة إلى الدين وإبعاده عن حياتنا. ولكن ماذا نفعل حيال قوم يفضلون ظلام العدم على نور الوجود. بل من مصائب الزمان وكوارث الدهر إنهم لا يرتضون الظلام لأنفسهم فقط، بل يقومون بالدعوة إلى إشاعة الفكر المظلم، الفكر التقليدي الأسطوري، وذلك حتى تصبح حياتنا ظلاماً في ظلام.

هذه كلها جوانب ينبغي الإشارة إليها، وتعد ضرورية لسبر أغوار العديد من

الأفكار التي نجدها في كتاب «الإسلام دين العلم والمدنية»؛ بل في بقية كتابات الأستاذ الإمام بحيث أن منهجه الإصلاحي نجده سارياً في أكثر كتبه ورسائله.

وإذا كنا نتحدث عن قضية التنوير عند الشيخ محمد عبده، فإننا سنختار نموذجاً يكشف عن أبعاد هذه القضية، وهو كتابه «الإسلام دين العلم والمدنية».

ويبحث كتاب «الإسلام دين العلم والمدنية»[1] في مجموعة من الموضوعات الهامة وذلك على النحو التالي:

1 - الدين والمتدينون.

2 - المسألة الإسلامية بين هانوتو والإمام.

3 - أصول الإسلام.

4 - اشتغال المسلمين بالعلوم الأدبية والعقلية.

5 - الإسلام في أوائل القرن العشرين.

6 - الإسلام ومدنية أوروبا.

ونود أن نشير إلى أن الموضوعات التي تضمنها هذا الكتاب وقد ظهرت أولاً كمجموعة مقالات بالمجلات وخاصة مجلة المنار وكان ذلك في عام 1901.

وقد طبع أكثرها عدة مرات في كتاب «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية».

كما أثارت المقالات المتعلقة بالرد على هانوتو اهتماماً كبيراً من جانب المهتمين بفكر الشيخ محمد عبده سواء كانوا من العرب أو كانوا من الغربيين المستشرقين. وقد أشار إليها وكتب عنها أكثر من باحث ودارس من بينهم تشارلز ادمز Charles Adams وذلك في كتابه الإسلام والتجديد في مصر Islam and Modernism in Egypt..

وذلك حين أشار إلى ردود محمد عبده، وكيف أدّت هذه الردود إلى شهرته في العالم الإسلامي. قلنا إن كتاب «الإسلام دين العلم والمدنية» قد تضمن البحث في العديد من الموضوعات الحيوية الهامة وآثار حولها العديد من التساؤلات والقضايا والأفكار والتي نجد أنفسنا حتى اليوم في حاجة إلى التعرف عليها والاستفادة منها. ولنقف الآن عند كل موضوع من الموضوعات التي بحث فيها الأستاذ الإمام، وذلك حتى نتعرف على أبرز أفكاره في كل مجال تصدى للبحث فيه.

---

(1) قمنا بتحقيق هذا الكتاب، وقد صدر عن دار سينا للنشر - القاهرة.

يبحث محمد عبده في موضوع «الدين والمتدينون» ويبين لنا أن الله خلق الإنسان عالماً صناعياً، وهو يعني بذلك أثر البيئة على الإنسان، وأيضاً التركيز على أهمية الإرادة الإنسانية وكيف أن الإنسان صنيعة أعماله. إنه يقول إن الإنسان لو ترك العمل ساعة من الزمن وبسط كفيه للطبيعة ليستجديها نفساً من حياة، لما مكّنته من ذلك، بل دفعته إلى هاوية العدم.

بل إننا إذا انتقلنا من الأفعال المادية، إلى الأحوال النفسية من الإدراك والتعقل والملكات والانفعالات الروحية، فإننا نجد أيضاً أثر البيئة عليه. إن شجاعته وجبنه وجزعه وصبره وكرمه وبخله وشهامته ونذالته وقسوته ولينه وعفته وشرهه، كل ذلك يعد نابعاً من تربيته الأولى وأثر المحيطين به كالآباء والأمهات. ومعنى هذا أنه يعد ثمرة ما غرس ونتيجة لما كسب، فهو مصنوع يتبع مصنوعاً، إنه في عقله وصفات روحه يعد عالماً صناعياً. والنتيجة التي يمكن استخلاصها من هذا الرأي الذي يقول به محمد عبده، إنه لا بدّ من التأكيد على أهمية الفعل الإنساني. إن الإنسان يعد حراً ولا يعد مجبراً. إنه لا يصح للإنسان أن يذهب إلى القول بأن الطبيعة هي التي أجبرته، بل إن الإنسان لديه القدرة والفاعلية.

ونحن في عالمنا العربي في أمس الحاجة إلى التأكيد على أهمية هذا الرأي الذي يقول به محمد عبده والذي يقترب إلى حد كبير من رأي المعتزلة في موضوع حرية الإرادة، والبحث في مشكلة القضاء والقدر. لقد شاع بيننا الاتجاه الجبري، اتجاه التواكل والاستسلام ونسبة كل شيء إلى قوى تفوق الطبيعة، ولا يخفى علينا دور بعض الأنظمة السياسية التي تقوم على تدعيم الاستبداد والديكتاتورية، في نشر هذا الاتجاه الجبري، وأيضاً دور بعض رجال الدين في التركيز على الدعوة إلى التواكل والنظر إلى الإنسان وكأنه لا حول له ولا قوة.

وإذا كان الله قد خلق الإنسان عالماً صناعياً، فيما يذهب محمد عبده، فإن الدين فيما يقول محمد عبده ـ يعد وضعاً إلهياً. إنه سلطان الروح ومرشدها إلى ما تدبر به نفسها.

ويلاحظ أن الشيخ محمد عبده لا يبين لنا الصلة بين النظر إلى الإنسان كعالم صناعي ونظرته إلى الدين كوضع إلهي. إنه ينتقل فجأة من موضوع إلى موضوع مما جعل حديثه لا يخلو من اضطراب وتفكك وتقفزات فجائية من مجال إلى مجال آخر.

بل إن محمد عبده سرعان ما يترك حديثه عن الإنسان، وعن الدين كوضع إلهي، ويأخذ في الحديث عن أساس الديانة المسيحية، وأساس الديانة الإسلامية، وهو يقصد

من ذلك، إبراز الفروق بين الأساس الذي يقوم عليه كل دين، وما نجده من أفعال ونتائج تعد بعيدة عن الأساس الذي يستند إليه كل دين. إنه يذهب إلى القول بأن الديانة المسيحية قد بنيت على المسالمة في كل شيء، والابتعاد عن السلطة، ونبذ الدنيا، ومن وصايا الإنجيل: من ضربك على خدك الأيمن، فأدر له الأيسر. أما الآن فنجد ـ فيما يقول محمد عبده ـ عكس ذلك فالدول الأوروبية المسيحية تسارع إلى افتتاح الممالك والتغلب على الأقطار، واختراع فنون الحرب والآلات الحربية القاتلة.

وما يقال عن الفرق بين أساس الديانة المسيحية من جهة، وأحوال الدول الأوروبية المسيحية من جهة أخرى، أي الفرق بين الأساس النظري من جهة، والتطبيقات العملية الموجوده الآن من جهة أخرى، يقال أيضاً عن الفرق بين أساس الديانة الإسلامية، وبين ما وصلت إليه أحوال المسلمين في العصور الحديثة.

إن محمد عبده يبين لنا إن الديانة الإسلامية قد وضع أساسها على طلب الغلبة والعدة ورفض كل قانون يخالف شريعتها ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية على تنفيذ أحكامها. إنه يلاحظ أن من ينظر في أصل هذه الديانة ومن يقرأ سورة من القرآن، لا بد وأن يدرك أن المسلمين يجب أن يكونوا أول من يسعى إلى اختراع الآلات الحربية وإتقان العلوم العسكرية وما يرتبط بها من اتقان الطبيعة والكيمياء وجر الأثقال والهندسة. وهو يذكر قوله تعالى: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾.

إن المسلمين الآن قد فقدوا الاهتمام بالبراعة في فنون القتال واختراع الآلات وسبقتهم الأمم الأخرى، حتى وصل الأمر إلى أن أبناء الديانة التي تسعى إلى المسالمة قد اخترعوا آلات الحرب الدقيقة، في حين أننا لا نجد ذلك عند أبناء الديانة التي تدعو إلى طلب القوة والاستعداد للحرب.

لقد أثار محمد عبده الكثير من الأسئلة، والتي يحاول عن طريقها معرفة أسباب ذلك، أسباب تخلف المسلمين الآن في حين أننا في الماضي كنا نتمتع بالقوة والمجد والازدهار.

ولا تخلو عبارات محمد عبده في الصفحات الأخيرة من هذا الفصل الذي جعل عنوانه «الدين والمتدينون» وهو أول فصول كتابه كما ذكرنا، نقول لا تخلو عباراته من نغمة حزن وأسف على ما وصلنا إليه الآن. إنه يتساءل قائلاً: هل استبدت الأبدان وسيطرت على الأرواح؟ وهل انقطعت الصلة بين الأسباب ومسبباتها؟ لقد كان للمسلمين في الحروب الصليبية آلات نارية، كان لهم العديد من الأعمال التي بهرت الأبصار وأدهشت الألباب.

ويحاول محمد عبده تحديد الأسباب التي أدّت إلى ضعف المسلمين. لقد ظهر بين المسلمين رجال ارتدوا الزي الديني ولكنهم قالوا بالكثير من البدع التي لا صلة لها بالدين. لقد انتشر بين المسلمين الإيمان بالجبر وأدى هذا إلى سخريتهم من العمل والكفاح. لقد أحدثت آراء الزندقة في القرنين الثالث والرابع، وأيضاً آراء السوفسطائيين، بالإضافة إلى وضع الكثير من الأحاديث المكذوبة، لقد أحدث ذلك كله ـ فيما يرى محمد عبده ـ العديد من النتائج السيئة والتي أحدثت أضراراً بالغة بالمسلمين.

ونلاحظ من جانبنا أن الشيخ محمد عبده قد استطاع التوصل إلى بعض أسباب قصور عالمنا الإسلامي، ومن بينها مسلك بعض رجال الدين الذين قالوا بالكثير من البدع التي لا تدخل في إطار الدين من قريب أو من بعيد. وقد كان منتظراً من الشيخ محمد عبده وهو رجل دين أساساً أن يعرف بدقة ما يدخل في إطار الدين وما لا يدخل في إطار الدين. إن حديثه يعني أن المشكلة ليست في الدين، ولكن المشكلة في مسلك بعض رجال الدين إن الدين يدعونا إلى القوة والعمل والكفاح في حين أننا نجد أن أقوال بعض رجال الدين ـ فيما يذهب محمد عبده ـ تتنافى تماماً مع الدعوة الأصلية والجوهرية للدين، وخاصة حين يقومون بنشر الإيمان بالجبر والذي يؤدي بدوره إلى التواكل والاستسلام وعدم الاهتمام بالسعي لطلب الرزق والصراع والكفاح في الحياة.

إن هذه الملحوظة من جانب محمد عبده وهو يتحدث عن أسباب ضعف المسلمين، لا تعد جديدة، بل أشار إليها بصورة مباشرة أو غير مباشرة كثير من المفكرين والفلاسفة قبله. لقد وصف الكندي الفيلسوف بعض رجال الدين وهم قلة قليلة في عصره، بأنهم عدماء الدين وليسوا رجال الدين، وذلك حين يحاولون التجارة بالدين، لقد ذهب الكندي إلى القول بأن من تاجر بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يصبح ملكاً له، فهم إذن عدماء الدين وليسوا رجال الدين.

كما نجد هذه أيضاً عند أبي حامد الغزالي وذلك حين أسف على سلوك بعض رجال الدين في عصره وحاول المقارنة بين سلوك الفقهاء في الماضي، وسلوك بعض رجال الدين الذين عاشوا بعد ذلك. لقد ذهب الغزالي إلى القول بأن رجال الدين كانوا مطلوبين، أي يسعى الناس إليهم، ولكنهم الآن أصبحوا طالبين أي يجرون وراء الحاكم أو الخليفة للحصول على رضاه عنهم.

وبالإضافة إلى الكندي والغزالي، نجد ابن رشد، يلاحظ أن الدين إذا كان ينادي بالالتزام بالفضيلة العملية، إلا أننا نجد بعض رجال الدين لا يقومون بالالتزام بالفضيلة العملية بحيث لا يكون سلوكهم مطابقاً لحديثهم عن تعاليم الدين وأصوله.

إن هؤلاء القدامى، أي الكندي والغزالي وابن رشد، قد لاحظوا الفروق الجذرية بين الدعوة النظرية من جهة، والسلوك أو التطبيق من جهة أخرى، وأقوالهم ليس فيها أي تحامل على سلوك بعض رجال الدين وخاصة أن الكندي ليس بعيداً عن الإطار الديني، من جهة أنه فيلسوف من فلاسفة الإسلام، والغزالي يعد أساساً من رجال الدين أي الفقه، وابن رشد قد ترك لنا بعض الكتب الفقهية وعلى رأسها كتابه المشهور: بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه.

ما لاحظه الشيخ محمد عبده لا يعد جديداً، ولكن لا بد من القول بأنه وراء انسياقه إلى اللغة الخطابية الإنشائية أحياناً قد وقع في بعض الأخطاء ومن بينها:

1 - لماذا يأخذ على أوروبا قوتها؟ هل ينتظر منها أن تتجه إلى الضعف؟ أليس من الأفضل أن يأخذ عن أوروبا الجوانب التي أدت إلى قوتها؟ إن التغني بالماضي لمجرد أنه ماضٍ والإسراف في الإشادة به، سيكون من قبيل البكاء على الإطلال.
إن محمد عبده إذا كانت أقواله التي أشرنا إليها إنما تعد تعبيراً أو شرحاً لقول الإمام مالك: لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، إلا أنه كان من واجبه إن يحدد لنا ما نأخذه من الماضي (التراث) وما نأخذه من الحاضر (الحضارة الأوروبية بوجه عام) أليس هذا أفضل من اللجوء إلى العديد من التعميمات والأحكام المتسرعة: إنني إذا رأيت رجلاً قوياً وكنت أنا ضعيفاً، فهل أطالبه أن يكون ضعيفاً مثلي، أم أن المناسب والضروري أن اتجه إلى أن أكون قوياً مثله؟

2 - يلاحظ أن محمد عبده لم يركز على سبب هام من أسباب تأخرنا وهو الانغلاق الفكري والذي يؤدي إلى تأخرنا عن ركب الحضارة والتقدم والنظر إلى المستقبل.

إن محمد عبده رغم أنه يدخل في إطار المجددين الذين نجد في فكرهم الجانب التراثي والجانب العلمي الحضاري، إلا أننا نلاحظ وهو يحدد لنا أسباب تأخرنا، إن الكم التراثي القديم الذي يشكل فكره ووجهه نظره يعد أكثر بكثير من الكم العلمي والفكري المعاصر. هذه ملحوظة يدركها الدارس لأفكاره إذا قرأها بإمعان وتحليل وحاول سبر أغوار كل فكرة يقول بها وبحيث تكون له رؤيته النقدية، لا الرؤية التي يكون متأثراً فيها بأحكام الشهرة، رغم أن الشهرة عمياء.

3 - لم يضع محمد عبده في اعتباره وهو يتحدث عن تقدم علوم كثيرة عن العرب أن هذه العلوم نفسها قد أخذ أكثرها العرب من حضارات أخرى غير عربية. هل

نستطيع أن نتحدث عن علوم كالطب والفلك وغيرهما من علوم عند العرب إلا ابتداء من العصر العباسي؟ لماذا؟ السبب هو حركة الترجمة التي ازدهرت في العصر العباسي والتي عن طريقها عرف العرب ثمار العقليات الأخرى من علوم وفنون. إن ما نجده عند العرب سواء قبل الإسلام وحتى نهاية العصر الأموي لا يزيد عن خبرات في مجالات كالطب والصيدلة والفلك... إلى آخر تلك المجالات. أما أن نتحدث عن هذه المجالات كعلوم ذات أساس منهجي منظم، فإننا لا نجدها إلا في العصر العباسي. ورغم ذلك نجد أن محمد عبده يركز على الأولين وما أحدثوه من الإنجازات. بل إنه يحشر اسم السوفسطائيين أثناء حديثه عن تأخر المسلمين... ودون أن يضع في اعتباره بصمات فكر السوفسطائيين على فكر وشك عصر النهضة الأوروبية، ولكن يبدو أن البضاعة الفلسفية عند محمد عبده، تعد بضاعة منحلة، شأنها شأن البضاعة الفكرية والفلسفية التي كانت عند أستاذه جمال الدين الأفغاني والتي أدت به إلى الوقوع في العديد من الأخطاء والمغالطات وخاصة في رده على الدهريين.

هذا عن القسم الأول من أقسام كتاب «الإسلام دين العلم والمدنية» والذي كان يدور حول «الدين والمتدينين». أما القسم الثاني فيدور حول ردود محمد عبده على هانوتو والذي كان وزيراً لخارجية فرنسا.

ونود أن نقف وقفة قصيرة عند العناصر الرئيسية في مقال هانوتو، وحديثه مع الأستاذ بشارة تقلا صاحب جريدة الأهرام وأيضاً سنشير إلى أبرز ما جاء في ردود مفكرنا الشيخ محمد عبده.

لقد أشار هانوتو إلى الصلة بين فرنسا والإسلام. وهو يركز بصفة خاصة على شمال إفريقيا، وإن كان يتحدث أيضاً عن بقية البلدان الإسلامية وإذا كنا نلاحظ عند هانوتو نوعاً من التعصب لأوروبا وللجنس الآري إلا أن حديثه عن المسلمين لا يخلو من بعض أوجه الصحة. وقد أشار إلى ذلك محمد عبده رغم نقده العنيف لهانوتو حين يتعرض للحديث عن أصول الإسلام. إن جميع المسلمين - فيما يلاحظ هانوتو تجمعهم رابطة واحدة يدبرون أعمالهم ويوجهون أفكارهم إلى الوجهة التي يبتغونها إنها كالقطب الذي تنتهي إليه قوة المغناطيسية. أن جذوة الحمية الدينية تشتعل في أفئدتهم حين يقتربون من الكعبة، من البيت الحرام من بئر زمزم الذي ينبع منه الماء المقدس، من الحجر الأسود، إنهم يتهافتون على أداء الصلاة صفوفاً ويتقدمهم الإمام مستفتحاً العبارة بقوله «بسم الله»، فيعُم السكون والسكوت وينشران أجنحتهما على عشرات

الألوف من المصلين في تلك الصفوف ويملأ الخشوع قلوبهم، ثم يقولون بصوت واحد: الله أكبر.

ويذكر هانوتو أنه توجد طوائف إسلامية تقوم مبادؤها على نوع من التعصب، وعلى كفاح غير المؤمنين، وكراهية المدنية الحاضرة. لقد أسس الشيخ السنوسي ـ فيما يقول هانوتو ـ مذهباً خطيراً له أشياع وأنصار، وقد لبثوا زمناً طويلاً لا يرتبطون بعلاقة مع الدولة العلية بسبب ما بينها وبين الدول المسيحية من العلاقات.

كما يحاول هانوتو مناقشة العديد من الأمور الأساسية في كل دين والتي ترتبط بالقدر والمغفرة والحساب. وبعد مناقشته للعديد من المذاهب الدينية والفلسفية القديمة وإبرازه للفروق الرئيسية بين الإسلام والمسيحية من حيث طبيعة كل ديانة منهما، نجده يبين لنا وجود رأيين مختلفين حول الإسلام. رأي يركز على بيان الخلافات وأوجه التناقض بين الدينين المسيحي والإسلامي، ويصدر على المسلمين أحكاماً قاسية هوجاء. ورأي يذهب إلى أن الإسلام دين ومدنية يتصلان مع الدين المسيحي بعروة الإخاء والتصاحب.

ويركز هانوتو في مقاله، وأيضاً في حديثه مع صاحب جريدة الأهرام والذي تم في يوليو عام 1900، على ضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية ويؤكد باستمرار على أن أوروبا لم تتقدم إلا بعد أن تم الفصل بين السلطتين. إن سوء التفاهم الذي حدث بين الحاكمين والمحكومين في البلاد الإسلامية الخاضعة لحكومات مسيحية (الدول المستعمرة) إنما سببه الصلة الأكيدة بين السياسة والدين في العالم الإسلامي. ولكن رغم ذلك نجد ـ فيما يقول هانوتو ـ انقلاباً عظيماً في بلد من البلدان الإسلامية وهو القطر التونسي. وهذا الانقلاب يتمثل في توطيد دعائم السلطة المدنية من غير أن يلحق بالدين مساس. يقول هانوتو في عبارة عامة لا تخلو من مغزى: إنه يوجد الآن بلد من بلاد الإسلام قد ارتخى، بل انفصم الحبل بينه وبين البلاد الإسلامية الأخرى الشديدة الاتصال بعضها ببعض، إذن توجد أرض تنفلت شيئاً فشيئاً من مكة ومن الماضي الآسيوي. أرض نشأت فيها نشأة جديد، أنبتت في قضائها وإدارتها وعاداتها وأخلاقها، أرض يصح أن تتخذ مثالاً يقاس عليه ألا وهي البلاد التونسية.

وقد أشار هانوتو في مقال ثانٍ له إلى أن من قاموا بالرد عليهم ومن بينهم الشيخ محمد عبده، قد أخطأوا في فهمه ولم يتعرفوا على حقيقة وجهة نظره، بل تسرعوا في إصدار الأحكام التي تدل على الابتعاد عن الصواب تماماً، وقد أكد على ذلك في حديثه مع صاحب جريدة الأهرام. أنه ـ فيما يقول ـ لا يتابع الكتاب الذين يذهبون إلى

أن تقدم المسلمين يعد مستحيلاً لأن الإسلام دينهم يعوقهم عن ذلك، فكلما تقدمت أوروبا تأخر الشرق، لأن الواقف يتأخر بقدر ما يسير الماشي وإن كل حكومة انفصلت عن الشرق وسارت على النظام الأوروبي علماً ومدنية فإنها قد نجحت، بل كل ما يود التنبيه إليه أن أوروبا التي تقدمت، إنما مرجع تقدمها محاربة السلطة الدينية مدة ثلاثة قرون وذلك لكي تفصلها عن السلطة المدنية، كما أن كل أمة لم تتقدم في ماديتها فإنها لا بد أن تموت، إذ لا حياة بدون مادة. وإله الشرقيين هو نفسه إله أوروبا وأمريكا. ولم يكن تقدم أوروبا وأمريكا وتأخر الشرق راجعاً إلى أن الله تعالى يميل إلى أوروبا وأمريكا أكثر من ميله إلى الشرق، بل إن التقدم سببه العمل والاجتهاد، والتأخر يكون سببه اليأس والتواكل والاستسلام والوقوف عند التغني بأمجاد الماضي. إن الياباني لم يقم باحتقار الأجنبي لأنه عنصر غريب أو لأنه مسيحي يعد دينه بعيداً عن دين أهل اليابان، بل إن اليابان لم تتقدم إلا عن طريق اعتقادها بضرورة محاربة أوروبا، ولكن بسلاح أوروبا، أي أن تتشبه بأوروبا في العلم والمدنية والعمل. وإذا كانت النهضة العلمية قد بدأت في مصر وتم إنشاء العديد من المدارس إلا أن العبرة ليست بإقامة المدارس، بل بوضع المناهج المدرسية، فالعلم وحده لا يكفي ولكن لا بد وأن يخرج بالتهذيب. وهذا كله إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن السلطة المدنية تعد أهم وأشد من الرابطة الدينية ولم تتقدم أوروبا إلا حينما جعلت السلطة المدنية قاعدتها الأولى.

وعلى الرغم من صدق بعض الملحوظات التي قال بها هانوتو، والتي يمكننا الاستفادة منها في التركيز على أهمية العمل والكفاح، وإننا لن نتقدم إلا بالانفتاح على الحضارة الأوروبية، إلا أننا لا بد أن ننتبه إلى أن هانوتو إنما كان مدفوعاً بحكم أسباب سياسية أساساً، وإلا كيف يمكننا تبرير تمجيده لتونس حينما كانت مستعمرة، وتذكيره لنا باستمرار إلى أنه من الضروري فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية. بالإضافة إلى شعوره بالتفوق ـ كما قلنا ـ لأنه من أبناء الجنس الآري لا السامي.

ولا نود الوقوف كثيراً عند موضوع التمييز بين العقول والمواهب على أساس الأجناس، أي جنس آري هو الذي يستطيع التفكير وإبداع المذاهب الفلسفية، وجنس سامي لا يستطيع أن يصل إلى ما يصل إليه الأوروبي الذي ينتمي إلى الجنس الآري لا السامي. لقد انتهى إلى حد كبير جداً موضوع التمييز بين العقول على أساس التمييز بين الجنس السامي والجنس الآري. فالتفكير حظ مشترك للناس جميعاً ولا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى.

وكم حاول محمد عبده الرد على آراء هانوتو في مقاله الذي سبق أن أشرنا إليه والذي نشر في جريدة «الجورنال» الباريسية وتمت ترجمته في جريدة المؤيد. ويلاحظ على رد محمد عبده اهتمامه بإيراد العديد من الحقائق التاريخية، وإن كان يعيب رده، انسياقه وراء اللغة الخطابية الإنشائية وتركيزه على ماضي المسلمين عن طريق ذكر العديد من الأمثلة التي تبين لنا أمجادهم وكم قلنا من جانبنا أن الوقوف عند حد التغني بالتراث لمجرد أنه تراث لن يفيدنا بشيء في حياتنا التي نحياها.

ويبين لنا محمد عبده خلال رده على هانوتو أن الغرب الآري قد أخذ عن الشرق السامي أكثر مما يأخذه الآن الشرق المضمحل عن الغرب المستقل. ولم يقدم لنا أدلة تاريخية على ما يقول به، بل إن محمد عبده كان من واجبه أن يجيب على سؤال هو: وهل منع الغرب دول الشرق من الاستفادة من علومه وآدابه.

أما حديث محمد عبده عن بعض المذاهب الفلسفة اليونانية كمذهب أهل البخت والاتفاق، والخلط بين هذا المذهب والقول بالجبر... إلى آخر هذه الآراء، فإنه يعد مليئاً بالأخطاء. ألم أقل لك أيها القارىء العزيز، أن البضاعة الفكرية في بعض ميادينها ومجالاتها تعد ضحلة عند مفكرنا محمد عبده.

ونجد في ردود محمد عبده الكثير من الجوانب الايجابية والصادقة تماماً ومن بينها أهمية الدعوة إلى الحرية والابتعاد عن القول بالجبر، وأيضاً تفرقة بين الدين في أساسه وأصوله وأحكامه، وبين ما نجده شائعاً عند بعض رجال الدين والذين لم يفهموا الإسلام فهماً صادقاً ودقيقاً. إن الإسلام لم يكن دعوة إلى الضعف والتواكل. بل دعوة إلى القوة. وقد ذكر محمد عبده في هذا المجال وكدليل على دعوة الإسلام إلى الاعتماد على القوة ما قاله أبو بكر الصديق لخالد بن الوليد حين أرسله لحرب اليمامة. لقد قال له: حاربهم بمثل ما يحاربونك به: السيف بالسيف والرمح بالرمح، كما أن الله تعالى يقول: ﴿واعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾.

أما الآن فقد انقلب وضع الدين في عقل المسلم، وحق فيه قول عليّ كرم الله وجهه: «إن هؤلاء القوم قد لبسوا الدين كما يلبس الفرو مقلوباً. لقد دخل على المسلم في دينه ما ليس منه، وتسرب في عقائده من حيث لا يشعر ما لا يتصل بأصلها، بل ما يهدم قواعدها ويأتي على أساسها. ويعرض علينا محمد عبده الكثير من الأمثلة التي تبين لنا كيف فهم أكثرنا القواعد الدينية فهماً خاطئاً.

كما يجد محمد عبده خلال رده على هانوتو الذي طالب بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، عن معنى الجمع بين السلطتين في الإسلام. ويقول إن فرنسا

تسمي نفسها حامية الكاثوليك في الشرق وملكة إنجلترا تلقب بملكة البروتستانت... فلم لا يسمح للسلطان عبد الحميد أن يلقب بخليفة المسلمين أو أمير المؤمنين. هذا ما يقول به محمد عبده وهو أمر يدعو إلى العجب ونحن في القرن العشرين.

وفي الواقع أن محمد عبده في ردوده على هانوتو كان متسلحاً بالشجاعة والصبر والمناقشة المستفيضة لكل حجة من حجج هانوتو، وذلك على النحو الذي سيجده القارىء في كتابه. ولا يقلل من أهمية ردوده إلا إسرافه في التغني بالماضي، وتركيزه على الأمثلة التي تؤيد وجهة نظره، ودون أن يهتم بإيراد العديد من الأدلة التي تخالف وجهة نظره.

أما القسم الثالث من أقسام الكتاب، فإن موضوعه، أصول الإسلام. وقد حلل مفكرنا محمد عبده هذه الأصول، وكان يغلب عليه في دراسته لهذه الأصول الموقف الدفاعي، بمعنى الدفاع عنها ضد من يسيئون فهمها. ولهذا نجد علاقة بين حديثه عن هذه الأصول وبين ردوده على هانوتو والتي أشرنا إليها فيما سبق.

وهذه الأصول هي:

1 - النظر العقلي لتحصيل الإيمان.

2 - تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض.

3 - البعد عن التكفير.

4 - الاعتبار بسنن الله في الخلق.

5 - قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها.

6 - حماية الدعوة لمنع الفتنة.

7 - مودة المخالفين في العقيدة.

8 - الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة.

ونود أن نقف وقفة قصيرة عند أكثر هذه الأصول، إذ سيتضح لنا سعة أفق الشيخ محمد عبده وعقليته النقدية الدقيقة، والواقع أن الإنسان حينما يقرأ آراء محمد عبده أثناء حديثه عن هذه الأصول يدرك تمام الإدراك أننا الآن في أمس الحاجة إلى مثل تلك الآراء سواء في حياتنا الفكرية أو حياتنا الاجتماعية السياسية. إن ما نجده عند محمد عبده أفضل بكثير من تلك الآراء التي تتردد اليوم عند كثير من المشايخ في مصر وبقية بلدان العالم والتي تعد معبرة عن الرجعية والتخلف والقصور الذهني قلباً وقالباً.

بالإضافة إلى أن المتأمل في هذه الأصول من خلال تفسير وتأويل محمد عبده لها، يدرك تماماً أن العيب ليس في الدين، ولكن العيب في فهم بعض المشايخ وغيرهم لهذا الدين ورحم الله مفكرينا الكبار في قديم الزمان حين نبهوا إلى أن المشكلة ليست في الدين، لكن المشكلة تكمن أساساً في العقول الصخرية الجامدة التي تنسب إلى نفسها الوصاية على الدين وكأن الدين قد جاء لهم فقط، وكأن الدين لا يصح أن يقترب من فهمه وتفسيره إلا أمثال هؤلاء وكانت النتيجة الحتمية لتفسيراتهم الجامدة المغلقة والمنغلقة على نفسها، أن باعد الكثير من الناس بينهم وبين الدين، لأنهم ظنوا أن الدين، إنما هو الدين من خلال القوالب الجامدة التي قال بها أناس أطلق بعضهم على أنفسهم أنهم رجال دين، والدين منهم براء. ماذا نقول؟ بل إن الإسلام نفسه لا نجد فيه ما يسمى برجل الدين، إذ أن هذه التسمية قد تؤدي إلى تقسيم الناس إلى رجال دين ورجال يدخلون في دائرة اللادين.

لقد ذهب محمد عبده في دراسته لأصول الإسلام إلى أن الإسلام قد أطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد _فهل يفهم ذلك من نصبوا أنفسهم لإصدار الأحكام الجائرة الظالمة والتي تذكرنا بأحكام محاكم التفتيش. ومن المؤسف له أننا نجد هذه الأحكام الجائرة، الأحكام الصادرة بالتكفير، تجيء عن أناس يعيشون في القرن العشرين منهم من قضى نحبه ومنهم من لايزال على قيد الحياة.

يقول محمد عبده. إنني لو أردت سرد جميع الآيات التي تدعو إلى النظر في آيات الكون لأتيت بأكثر من ثلث القرآن بل من نصفه. ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ وقوله تعالى: ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾.

إن الإسلام قد أطلق العنان للعقل، ولا يقيد العقل بكتاب، ولا يقف به عند باب ولا يطالبه فيه بحساب. ويعطينا محمد عبده مثالاً يؤيد به كلامه، فيما جا في خبر من سأل النبي ﷺ أين كان ربنا قبل السموات والأرض؟ فأجابه عليه السلام: كان في عماء تحته هواء والعماء عندهم السحاب.

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن ذكر هذا المثال في استدلال محمد عبده على أهمية النظر بالعقل يرتبط بما ذهب إليه في موضوع حدوث العالم وقدمه إذ أن محمد عبده لم يذهب إلى تكفير القائلين بقدم العالم كما فعل الغزالي وابن تيمية بل إنه قال بخطأ رأيهم، إذ أنه قال إن الذين بحثوا في هذه المشكلة، مشكلة هل العالم يعد حادثاً بمعنى أن الله تعالى خلقه من العدم أم أنه يعد قديماً يعني وجوده عن مادة أولى أزلية،

قد ذهب فريق منهم إلى القول بحدوثه وهم على صواب في رأيهم كما يذهب محمد عبده، وذهب فريق آخر وهم الفلاسفة أساساً أو أكثرهم إلى القول بأن الله تعالى أوجده عن مادة أولى قديمة، وهم على خطأ في قولهم. ومن الواضح أن رأي محمد عبده في قول الفلاسفة بالقدم ومن بينهم الفارابي وابن سينا يختلف عن اعتقاد الغزالي بأن الفلاسفة قد كفروا في قولهم بقدم العالم. وقد ردد الغزالي هذا الرأي من جانبه تجاه الفلاسفة في العديد من كتبه وخاصة في كتابه تهافت الفلاسفة.

وإذا كان محمد عبده لم يذهب إلى تكفير الفلاسفة فإن سبب ذلك في الغالب اعتقاده أن هذه المسألة، مسألة الحدوث والقدم، تعد مسألة جدلية، وخاصة إن القائلين بالقدم قد حاولوا الدفاع عن رأيهم بذكر أكثر من آية من الآيات القرآنية، ومنها قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ وقوله تعالى: ﴿وكان عرشه على الماء﴾.

ومهما يكن من أمر، فإننا لا نبحث الآن في مشكلة حدوث العالم أو قدمه، وأي الرأيين يعد صحيحاً، ولكن كل ما نود أن نؤكد عليه، أننا إذا افترضنا صلة ما يذكره محمد عبده في خبر من سأل النبي ﷺ صلته بموضوع حدوث العالم وقدمه، وأيضاً تأكيد محمد عبده على أن القرآن لا يقيد العقل، استطعنا معرفة الأسباب التي من أجلها ابتعد محمد عبده عن تكفير الفلاسفة لقولهم بقدم العالم. وقد بحث محمد عبده هذا الموضوع في شرحه على كتاب العقائد العضدية وإذا كان قد قال بوقوعهم في الخطأ، فإن هذا القول يعد أفضل بكثير من القول بتكفيرهم.

ومن الواضح أن محمد عبده يتجه إلى حد كبير اتجاهاً اعتزالياً، أي يشبه موقفه موقف المعتزلة، وذلك حين بين لنا في الأصل الأول للإسلام، كيف أن أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، وأن النظر هو وسيلة الإيمان الصحيح. كما ذكر في دراسته للأصل الثاني بأنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دل عليه العقل.

أما الأصل الثالث، فإنه يعد بدوره من الأصول الهامة، والتي نحن الآن في أمس الحاجة إليه وخاصة بعد شيوع أحكام التكفير، والتي يصدرها أناس يتصفون بسلاطة اللسان ولديهم نوع من الإسهال في إصدار الأحكام بالكفر على من يخالف هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي يقولون بها ويجزمون بصحتها ولا يقبلون مناقشة لهما من جانب من يختلفون معهم في آرائهم، وأصبحنا نسمع الآن عن جماعات تسمى بجماعات التكفير والهجرة. أصبحنا نسمع عن الربط بين الفكر العلماني والإلحاد.

أصبح بعضنا يهوى إطلاق أحكام التكفير، والضرب تحت الحزام، وتوجيه القذائف الكلامية السامة، ومن بينها السباب والشتائم التي قد لا نجدها في أي قاموس

من قواميس الهجاء والشتائم. نعم إننا في أمس الحاجة إلى ما ذهب إليه محمد عبده حين قال في معرض دراسته للأصل الثالث: إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر في مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر، فهل رأيت تسامحاً مع أقوال الفلاسفة والحكماء أوسع من هذا؟

هذا ما يقول به الشيخ محمد عبده، ولكنه للأسف الشديد لم يقف عند أحداث جسيمة حدثت في تاريخنا العربي الإعلامي، وكان ينبغي على محمد عبده ذكرها وتحديد موقفه منها، وخاصة أنه توجد مجموعة من العوامل الدينية كانت وراءها ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر محنة القول بخلق القرآن أيام بعض الخلفاء العباسيين، وما حدث لبعض العلماء أثناء تلك المحنة من التهديد بالقتل، وما حدث أيضاً لأحمد بن حنبل. ومن بينها قتل الحلاج الصوفي المعروف وقتل السهروردي الصوفي حتى عرف بالسهروردي المقتول، ونفي ابن رشد الفيلسوف إلى بلدة أليسانه فترة من الزمان، وتكفير ابن تيمية للصوفي ابن عربي... إلى آخر تلك الأحداث التي كان ينبغي على محمد عبده الوقوف عندها، إذ أن هذا كان أفضل له إذا أراد الالتزام بالموضوعية والنظرة الواقعية، أفضل له من اللغة الخطابية الإنشائية التي لجأ إليها في حديثه عن أصل من أصول الإسلام.

ويواصل الشيخ محمد عبده دراسته لأصول الإسلام، ويبين لنا أن الإسلام قد عمل على هدم السلطة الدينية ولم يجعل لأحد سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه. فالرسول ﷺ كان مبلغاً ومذكراً لا مهيمناً ومسيطراً يقول تعالى: ﴿فذكر إنما أنت مذكر، ليست عليهم بمسيطر﴾.

ليس في الإسلام إذن ما يسمى بالسلطة الدينية، وقد أكد على ذلك الشيخ محمد عبده وضرب لنا العديد من الأمثلة، وبين لنا أن من حق كل مسلم أن يفهم القرآن بعد دراسته لبعض العلوم التي تتصل به كقواعد اللغة العربية والناسخ والمنسوخ، ومن الواضح أننا الآن وأكثر من وقت مضى في أمس الحاجة إلى أقوال محمد عبده وذلك لوضع الأمور في نصابها وفهم الدين فهماً صحيحاً لقد تحول الدين عند مجموعة من الناس إلى نوع من التجارة. وأصبح بعض المشايخ الآن لا يقولون كلمة في مجال الدين ولا حتى نصيحة من النصائح الدينية، أو فتوى من الفتاوى إلا بدفع الثمن مقدماً وكأن الدين قد أصبح من أملاكهم الخاصة ولا يجوز لأحد أن يشاركهم فيه وإلا أصبح كافراً وصدر عليه حكم بالمروق والإلحاد. ولعلنا قد سمعنا في مصر منذ سنوات ليست بعيدة، كيف يطالب فريق منهم بحق الأداء العلني عن قراءته لبعض الآيات

القرآنية وكيف أن الحديث عن أي مجال ديني لا بد من دفع ثمنه على أساس الدقائق التي استغرقها والصفحات التي تمت كتابتها، تماماً كما نتعامل في ميدان التجارة وحساب الربح والخسارة... كل هذا يحدث الآن رغم أن الإسلام في طبيعته ليس فيه ـ كما ذكرنا ما يسمى برجل الدين.

ويبين لنا الشيخ محمد عبده أن الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، إذ ليس في الإسلام ـ كما يكرر دائماً ـ سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر. وإذا كان يقال: إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني أفلا يكون للقاضي أو للمفتي أو شيخ الإسلام؟ فإن محمد عبده يجيب عن ذلك قائلاً: إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي، ولا يجوز لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره.

ويؤكد محمد عبده على دعوته هذه سواء في دراسته للأصل الخامس، أو في دراسته للأصل السادس، والذي جعل موضوعه، حماية الدعوة لمنع الفتنة، إنه يبين لنا أن القتل ليس في طبيعة الإسلام، بل من طبيعته العفو والمسامحة. ولم تقع حرب إسلامية بقصد الإبادة، بل كان يُكتفى بإدخال الأرض المفتوحة تحت سلطان الإسلام، ثم ترك الناس وما كانوا عليه من الدين يدفعون جزية لتكون عوناً على صيانتهم والمحافظة على أمنهم في ديارهم، وهم في عقائدهم ومعابدهم وعاداتهم أحرار. وقد جاء في السنة المتواترة ما يفيد ذلك ومنها: «لهم مالنا وعليهم ما علينا»، وأيضاً: «من أذى ذمياً فليس منا». أما إذا كنا نجد انحرافاً من جانب بعض المسلمين عن هذه الأحكام، فإن ذلك قد ظهر ـ فيما يقول محمد عبده ـ عندما بدأ الضعف في الإسلام، وضيق الصدر من طبع الضعيف، إن الإسلام يقول في شأن الوالدين المشركين «وأن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً، واتبع سبيل من أناب إلي»، إن الإسلام إذن لا يقضي بالفرقة بين أب ولا بين أم وبنت بل يأمر الأولاد المؤمنين أن يصحبوا الوالدين المشركين بالمعروف في الدنيا مع محافظتهم على دينهم.

إن الدين معاملة بين العبد وربه، والعقيدة طور من أطوار القلوب يجب أن يكون أمرها بيد علاّم الغيوب، فهو الذي يحاسب عليها، وأما المخلوق فلا تطول يده إليها.

هذه كلها مبادىء يكشف عنها ويقوم بتحليلها مفكرنا الشيخ محمد عبده خلال

دراسته لأكثر من أصل من أصول الإسلام. ولكن لا بد أن نضع في اعتبارنا أن محمد عبده قد أغفل أو تغافل عن كثير من وجهات النظر التي تخالف رأيه والتي تركز على العديد من الحوادث الأليمة والمؤسفة والتي وقعت طوال التاريخ الفكري والحضاري للإسلام، وقد أشرنا إلى مجرد نماذج منها. ويبدو لنا محمد عبده خلال دراسته للعديد من الأصول الإسلامية التي أشرنا إليها، في صورة المفكر الذي تسلح بأسلحة جدلية كلامية وليس بأسلحة فلسفية برهانية ومن أبرز عيوب السلاح الجدلي الكلامي، تركيز الأضواء على نوع من الأدلة يؤمن بها الفرد حامل تلك الأسلحة، وجعل الأضواء خافتة شاحبة حول الأدلة التي تناقض رأيه أو تخالفه.

لقد تحدث محمد عبده عن الخليفة، خليفة المسلمين، وافترض في خياله أنه سيكون ملتزماً بالمبادىء التي تحدث عنها محمد عبده ولكن هيهات ذلك والتاريخ شاهد على ما أقول به، وخير شاهد. لقد تحدث محمد عبده حديثاً يفيد التقليل من أهمية إنجازات الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، وكأنه يفترض منذ البداية أنه لا بد من الجمع بينهما، بل وكأنه يظن أن الدول الأوروبية التي قامت بالفصل بين السلطتين قد أصبحت خراباً وفي طريقها إلى الزوال. ألم يكن الأجدر بمفكرنا محمد عبده مناقشة المذهبين معاً، والمناقشة قد تؤدي إلى إبراز مزايا وعيوب كل مذهب من المذهبين، أو الرأيين؟ إن هذا هو ما يلزمنا به العقل وكما ينبغي أن يكون العقل، ولكن أكثرهم لا يعلمون.

وتأكيداً على الدفاع عن الإسلام والاعتقاد بأن الدين يجب ألا يكون معزولاً عن المجتمع فيما يرى محمد عبده أثناء دراسته للأصول، التي سبق أن أشرنا إليها، فإننا نجد الشيخ محمد عبده في دراسته لآخر الأصول وهو الأصل الذي يتمثل في الجمع بين الدنيا والآخرة، يعطينا العديد من الأمثلة التي تدلنا على كيفية النظر إلى الآخرة من خلال الدنيا، والنظر إلى الدنيا بعيون الآخرة، إن صح هذا التعبير. إن أوامر الدين إذا كانت تطلب من العبد الاتجاه إلى ربه وتملأ قلبه بالرهبة وتعطيه الأمل من الرغبة، فإنها لا تحرمه من التمتع بالدنيا، بل تطلب منه الوقوف معتدلاً. أن الرسول ﷺ لم يقل: بع ما تملك واتبعني، ولكن قال لمن استشاره فيما يتصدق به من مال: الثلث، والثلث كثير، إنك إن تذر ورثتك أغنياء، خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس.

ومعنى هذا أنه لا يوجد غلو في الدين، بل يوجد الاعتدال بالموقف الوسط وقد ذكر محمد عبده العديد من الآيات القرآنية التي تؤيد ذلك، منها قوله تعالى: ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا أنه لا يحب المسرفين﴾. وقوله

تعالى: ﴿وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة، ولا تنسى نصيبك من الدنيا. وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض. إن الله لا يحب المفسدين﴾ وقوله تعالى: ﴿إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطانٍ لربه كفوراً، ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾.

ومن الواضح أن محمد عبده في تركيزه على أهمية الربط بين الدنيا والآخرة ودعوته إلى التمتع بالدنيا، إنما يدلنا على أنه لا يرتضي لنفسه آراء الصوفية ولا اتجاه الزهاد والعباد حين يهملون الدنيا في سبيل الآخرة. بل إن محمد عبده يبين لنا في أواخر دراسته لهذا الأصل، أصل الجمع بين الدنيا والآخرة، إن المسلم لا يمكنه أن يشكر الله حق شكره إلا إذا وضع العالم بأسره تحت نظر فكره واستخدم كل ما يصلح لخدمته في توفير منافعه. إنه لا شيء عند الإنسان ألذُّ من كشف المجهول والوصول إلى المعقول. وعلى الفرد أن يسير في مملكة العلم ليمتع عقله، كما ينتشر في الأرض ليكسب رزقه ويطعم أهله.

وإذا كان الشيخ محمد عبده قد بحث في أصول الإسلام، وبين لنا من خلال بحثه في أكثر من فصل تلك الأصول، إن الإسلام يدعونا إلى النظر والتفكير. فإننا نجده يبحث أيضاً كتأييد لما يقول به، في اشتغال المسلمين بالعلوم الأدبية والعقلية، وهذا موضوع القسم الرابع من أقسام كتاب: «الإسلام دين العلم والمدنية» وسنقف وقفة قصيرة عند هذا القسم.

يبين لنا الشيخ محمد عبده كيف اهتم المسلمون والعرب اهتماماً لا حد له بالعلوم الأدبية وبعد مرور عشرين عاماً على وفاة الرسول ﷺ. كما اهتموا بالعلوم الكونية وخاصة أيام الدولة العباسية عند أمثال المنصور وهارون الرشيد والمأمون. كما اهتم المسلمون بإنشاء دور الكتب سواء في بلدان المشرق العربي أو في بلدان المغرب العربي، بالإضافة إلى إنشاء المدارس للعلوم والتي انتشرت في كل الأقطار في المغول وفي التتار من جهة المشرق، وفي مراكش وفاس من جهة المغرب. كما يشير محمد عبده إلى أهمية العلوم العربية، وكيف كان علم العرب في أول الأمر يونانياً ثم أصبح عربياً، وإن أول شيء تميز به فلاسفة العرب عمن سواهم من فلاسفة الأمم هو بناء معارفهم على المشاهدات والتجربة، وإلا يكتفوا بمجرد المقدمات العقلية في العلوم ما لم تؤيدها التجربة.

ولا شك أن محمد عبده قد دافع عن أهمية العلوم العربية دفاعاً مجيداً وبغير حدود إلا أننا نلاحظ ما يلي:

1 ـ لجوء الشيخ محمد عبده إلى التعميمات دون أن يضع في اعتباره العديد من الأمثلة والحوادث التاريخية التي لا تؤيد أقواله، وهذا هو العيب الأكبر في اللجوء إلى التعميم وبقصد الدفاع عن الحضارة العربية الإسلامية بحق وبغير حق. لا بد أن نضع في اعتبارنا أن كل حضارة مع ما يوجد فيها من ايجابيات وإنجازات، إلا أننا نجد مع ذلك نوعاً من السلبيات. لقد تكلم محمد عبده في هذا الفصل عن كافة العلوم عند العرب وذكر أن جميع المقالات والكتب كانت تنتشر ويتداولها الناس بدون أدنى مراقبة ولا حجر ولا نقص شيء مما كتب صاحب الكتاب، ما عدا إشارة من جانب مؤرخ واحد إلى أنه قد وُضع قانون في بعض الممالك الإسلامية لنشر كتب العقائد وبحيث لا ينشر منها شيء إلا بإذن.

والدارس لتاريخ الحضارة العربية الإسلامية لا بد وأن يلاحظ وقوع العديد من الأحداث التي تدلنا على قيام بعض الخلفاء وبعض رجال الدين بالتضييق على حرية الفكر حتى في العصر العباسي والذي يشير إليه محمد عبده كثيراً، بالإضافة إلى عصور أخرى في المشرق والمغرب. ألم يسمع محمد عبده عن إحراق كتاب علوم الدين للغزالي في بلاد الأندلس، وعن رجم العامة للمشتغلين بالمنطق والفلسفة ومن لديهم كتب في هذين الموضوعين، وعن إحراق مئات بل آلاف الكتب بعد صدور الحكم على ابن رشد بالنفي خارج قرطبة، إلى غير ذلك من مئات الأحداث التي كان ينبغي على محمد عبده الوقوف عندها. أليس ذلك أفضل له وللقراء من اللجوء إلى التعميمات وإلى الدفاع عن طريق لغة لا تخلو من النزعة الخطابية الإنشائية؟ هل كان موقف المسلمين من كتب المنطق والفلسفة هو نفس موقفهم من الكتب الدينية والأدبية واللغوية؟ الجواب بالنفي إذا قمنا بتحليل الأحداث التاريخية تحليلاً نقدياً دقيقاً.

2 ـ يلجأ محمد عبده إلى نوع من المبالغة حين يذهب إلى أن العرب قد تميزوا عن غيرهم بالمشاهدات والتجارب ولا يضع في اعتباره أن المفكرين قديماً وقبل الميلاد قد اعتمد بعضهم على المشاهدات والتجارب التي نجدها عند أرسطو وغيره من المفكرين والفلاسفة.

3 ـ ينفي محمد عبده عن ابن رشد قوله بأن الروح لا بقاء لها بعد فناء الجسد وإنما الذي يبقى هو أرواح الأنواع، أي أن الأشخاص توجد وتُفنى وأما الأنواع فهي باقية لا تزول ينفي محمد عبده عن ابن رشد ذهابه إلى هذا القول أو المذهب ولا يشير إلى كتاب واحد من كتب ابن رشد. إنني لا أود مناقشة هذا الموضوع مناقشة تفصيلية لأنه يحتاج إلى العديد من الكتب والدراسات ولكن كان ينبغي على الشيخ محمد عبده

تحليل ما يقوله ابن رشد في أواخر شرحه لكتاب الكون والفساد لأرسطو وكتاب تهافت التهافت والتفسير الكبير لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو، والذي قام به ابن رشد.

لو كان محمد عبده قد لجأ إلى هذه الكتب، فإنه سيجد فكرة النفس الكلية عند ابن رشد. وكان منتظراً من الشيخ محمد عبده عرض آراء الفلاسفة كما قالوا بها ثم بعد ذلك يكون من حقه الاتفاق معهم في الرأي أو مخالفتهم في هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قالوا بها. وإذا كان الشيخ محمد عبده ينظر إلى آراء الفلاسفة من خلال هذا المنظور الديني، فما رأيه في الغزالي الذي نسب إلى الفلاسفة العديد من الآراء التي قال عنها إنها تدخل في مجال الكفر. أي الرأيين إذن هو الرأي الصحيح في نظر محمد عبده. إذا كانت آراء الغزالي تختلف عن آراء الفلاسفة، فهل سيقوم محمد عبده، إذا كان قد فكر في هذا الموضوع أو الإشكال، بالدفاع عن آراء الغزالي أم بالدفاع عن آراء الفلاسفة، وهكذا إلى آخر الإشكالات التي كان محمد عبده سيواجهها حتماً إذا كان قد أتجه هذا الاتجاه إلى تأويل آراء الفلاسفة حتى تتفق مع الدين، والمثال الذي ذكرناه عن ابن رشد والذي أشار إليه محمد عبده في هذا الفصل يعد خير دليل على ما نقول به.

4 ـ يشير محمد عبده إلى مقتل الحلاج، ونكبة ابن رشد، وهو في مجال إثبات حرية الفكر في الحضارة العربية الإسلامية. ولا يخلو كلام محمد عبده من تبرير لقتل الحلاج. فهو يقول:

إن كثيراً من الغلو إذا انتشر بين العامة أفسد نظامها واضطرب أمنها. كما كان من آراء الحلاج وأمثاله، فتضطر السياسة للدخول في الأمر لحفظ أمن العامة فتأخذ صاحب الفكر لا لأنه تفكر ولكن لأنه لم يرد أن يقتصر حق الحرية على شخصه بل أراد أن يقيد غيره بما رآه من الحرية لنفسه. إن القارىء لهذا التبرير من جانب الشيخ محمد عبده يجد أنه لا يخلو من تعسف ومن هروب من المشكلة، مشكلة حرية الفكر، وهل كان تقطيع أطراف الحلاج وقتله متفقاً مع حرية الفكر، أم أنه قد ضرب بحرية الفكر عرض الحائط وجعلها في مأتم؟ الإجابة للقارىء العزيز.

بل إن الشيخ محمد عبده يبين لنا أن الحسد كان الدافع وراء نكبة ابن رشد، أي حسد الفقهاء وبعض الناس له، وكان من المنتظر من محمد عبده تحليل أسباب نكبة ابن رشد سواء كانت من الأسباب السياسية أو الأسباب الدينية، إذ سيتبين له أن اشتغال ابن رشد بالمنطق والفلسفة كان السبب الرئيسي لنكبة هذا الفيلسوف العملاق.

وإذا كان الشيخ محمد عبده قد حلل ـ كما قلنا ـ موضوع اشتغال المسلمين

بالعلوم الأدبية والعقلية فإننا نجده يبحث أيضاً في موضوع «الإسلام في أوائل القرن العشرين» ونود أن نقف قليلاً عند الخطوط الرئيسية في حديث محمد عبده عن هذا الموضوع.

يبين لنا الشيخ محمد عبده أنه لا يصح الاحتجاج بآراء وأفعال بعض المسلمين، على الإسلام، هذا هو محور هذا الفصل والذي يعد من الفصول الهامة، إذ يكشف عن صراحة الإمام محمد عبده، ورغبته في الإصلاح، والدليل على ذلك أننا نجده لا يتردد في نقد سلوك كثير من المشايخ سواء القدامى منهم أو الذين عاصروه، والقارىء لهذا الفصل يشعر بصدق الإمام محمد عبده وبُعد نظره في العديد من الآراء التي قال بها كمحاولة من جانبه للدفاع عن الإسلام واستمراريته خلال القرون التالية. إنه يتكلم في عبارات مليئة بالأسى والحزن عما وصل إليه حال المسلمين اليوم في بعض الأقطار الإسلامية، ويذكر العديد من الأحداث والروايات التي تدلنا على جمود بعض المشايخ ومن تابعهم وكيف أن هذا الجمود إذا استمر فإنه لن يكون في صالح الدين بل سيكون من أسباب عدم تآخيه مع روح العصر الحديث.

إنني أدعو القارىء إلى التأمل في كل الأفكار التي قال بها محمد عبده بين ثنايا هذا الفصل، وسيجد أكثرها يصلح أن يكون منهجاً أو دستوراً يجب أن نسير عليه اليوم، بل إنها ستؤدي إلى أن يكون حالنا أفضل بكثير جداً من أحوالنا في الأمس القريب والأمس البعيد أيضاً.

يبين لنا محمد عبده في هذا الفصل أن سلوك بعض المسلمين والمعادي للعلم والفلسفة بوجه عام، لا يصح أن يتخذ دليلاً على أن العيب في الدين، العيب في الإسلام، لقد كان ينشر بالجرائد فيما يقول محمد عبده؛ العديد من المقالات التي تستهجن إدخال علم الجغرافيا التي يتلقاها طلبة الجامع الأزهر، وكان كتاب تلك المقالات يقومون بالهجوم على من أشار بإدخال هذا العلم وغيره بين تلك العلوم التي تدرس بالأزهر. ومن الواضح أن محمد عبده يشير إلى نفسه لأنه من أنصار تعليم هذه العلوم، وقد وجدت آراؤه معارضة شديدة من جانب بعض المشايخ والذين هم أعداء لكل مخالف لما هم عليه من التقليد والتزمت. إنه إذا قيل لطلبة الأزهر بأنه ينبغي دراسة بعض مبادىء الطبيعة والتاريخ الطبيعي فإن هؤلاء المشايخ ـ فيما يقول محمد عبده ـ يصيحون أجمعين: هذا عدوان على الدين، هذا توهين لعقده المتين، هذا تغرير بأهله المساكين، ولا يزالون يشيدون بهذا إلى ألا يبقى شيء عرف له اسم في اللغة إلا ألصقوه بهذه البدعة في زعمهم.

والواقع أننا نجد عند مفكرنا الشيخ محمد عبده في هذا المجال، دعوة إلى الانفتاح على العلوم الأخرى، حتى لو كانت من العلوم غير الدينية، أي غير المرتبطة ارتباطاً مباشراً بالعلوم الدينية الشرعية. وهذه الدعوة من جانب محمد عبده تعد دعوة ممتازة رائعة. إذ نلاحظ أن بعض الشيوخ ومن جاراهم وحتى يومنا للأسف الشديد ونحن في أواخر القرن العشرين، يقومون بالهجوم على العلم وعلى الحضارة القائمة على العلم، إنهم يتناقضون ـ فيما أرى تناقضاً شديداً ـ إنهم يهاجمون الحضارة وفي نفس الوقت يكونون من أكثر المستفيدين من الحضارة وذلك حين يستخدمون الميكرفون مثلاً وهو ثمرة من ثمرات العلم الحديث، حين يلجأون إلى طبع كتبهم في المطبعة، الكتب التي تهاجم الحضارة، وتصف حضارة الغرب بأنها ظلام في ظلام، والمطبعة نفسها من ثمرات العلم والحضارة.

فهل تجدون أيها القراء الأعزاء تناقضاً أكثر من هذا التناقض؟ بل إننا إذا كنا نجد اليوم أناساً يدعون إلى الوقوف عند كتب التراث في مجالات الطب والطبيعة وغيرها، فإن هذه الدعوة من جانبهم تدلنا على نوع من القصور في أفهامهم، إذ أن كتب التراث لا تستطيع أن تهدينا إلى اختراع من المخترعات التي ننعم بها الآن[1]. إن العلم قديماً كان يسوده الكيف، والعلم الآن لم يؤد إلى العديد من التطبيقات التكنولوجية إلا لأنه أصبح كماً، وكماً فقط.

ويحاول محمد عبده في هذا الفصل أن يؤكد على ما سبق أن أشار إليه في مواضع متعددة من كتابه، وهو التفرقة بين الإسلام، وبين ما نراه الآن من جمود عند بعض من يطلقون على أنفسهم رجال دين، والدين منهم براء. إن سياسة الظلام ـ فيما يرى محمد عبده هي التي روّجت ما أُدخل على الدين من أشياء ليست من الدين من قريب أو بعيد. إن ما نسميه الآن إسلاماً ليس بإسلام، وإنما أفعال وأقوال حرفت عن معانيها، وبحيث يمكن القول بأن كل ما يعاب الآن على المسلمين، ليس من الإسلام وإنما هو شيء آخر سموه إسلاماً.

والواقع أن القارىء لهذا الفصل يشعر بغيرة الإمام محمد عبده على الإسلام ودفاعه دفاعاً مجيداً. إنه يحارب التقليد والجمود محاربة شديدة. ويرى أن الجمود عند النص الديني هو الذي أدى بالمسلمين إلى التأخر وعدم اللحاق بالأمم الأخرى. وكم

---

(1) يقول طه حسين بأنه يجب علينا دراسة العلم كما يدرسّه الأوروبيون لا كما كان يدرسه آباؤنا منذ قرون... وويل لنا يوم نعدل عن طب باستور وكلود برنار إلى طب ابن سينا وداود الأنطاكي (كتاب من بعيد ص 246).

يذكر لنا الإمام محمد عبده العديد من الأمثلة التي يؤكد من خلالها على صحة الآراء التي يذهب إليها. وإذا كان محمد عبده يبدو متشائماً خلال حديثه عن أحوال المسلمين في عصره، إلا أنه يبدو متفائلاً تماماً حين يتحدث عن المستقبل أنه يرى أن أمر العالم لا بد وأن ينتهي إلى تآخي العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم.

هذه هي أبرز النقاط التي تعرض لها محمد عبده في دراسته لموضوع «الإسلام في القرن العشرين». ولا شك أن محمد عبده على علم شامل ودراية شاملة في تحديده لأوجه قصور المسلمين وأوجه العلاج أيضاً. إنه كرجل دين على الأقل، يعد واعياً تماماً بأصول الدين من جهة وسلوك بعض المسلمين ورجال الدين من جهة أخرى، هذا السلوك الذي يراه مبتعداً تماماً عن الدين كما ينبغي أن يكون الدين، الدين الذي فهمه الأسلاف فهماً عميقاً جيداً، في حين أساء إليه نفر من المتأخرين أصحاب العقليات المظلمة الجامدة المغلقة.

ولكن لا بد من الإشارة إلى أن القارىء لهذا الفصل يشعر بعدم وجود وحدة عضوية حين تصدى محمد عبده لدراسة موضوعه الرئيسي. إنه ينتقل من مجال إلى مجال آخر، ثم سرعان ما يعود إلى الحديث عن المجال الأول، وهذا يجعل الفصل أقرب إلى الخواطر والذكريات منه إلى الموضوع المتماسك الذي يتصف بالوحدة العضوية الدقيقة.

يضاف إلى ذلك أن محمد عبده في حديثه عن «العلم والدين» لا يفرق لنا بين علم وعلم آخر، لا يفرق بين علوم دينية وعلوم قد لا تتصل بالدين اتصالاً مباشراً، لا تتصل به من قريب أو من بعيد. وهذا يؤدي بالتالي إلى الاعتقاد بأن محمد عبده من المفكرين الذين يذهبون إلى أن الدين قد أدى إلى التوصل إلى جميع المكتشفات والنظريات العلمية. وهذا من أكبر الأخطاء التي وقع فيها محمد عبده ووقع فيها أيضاً عديد من المفكرين أمثال عبد الرحمن الكواكبي. وكم دعانا مفكرون كبار من أمثال طه حسين وخاصة في كتابه «من بعيد» إلى أهمية التمييز بين الدين من جهة والعلم من جهة أخرى، لقد أشار طه حسين إلى محاولات الشيخ محمد بخيت والشيخ محمد عبده في مجال استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية. لقد ذكر طه حسين أن الشيخ محمد بخيت في محاضرة له نشرت بجريدة السياسة، وقد خصصها للرد على رينان، قد بين لنا أن الإسلام يشتمل على أصول العلم الحديث، كما حاول أن يستنبط من القرآن الكريم كروية الأرض وحركتها حول الشمس وحول نفسها واختلاف الفصول واختلاف الليل والنهار، كما أن الإمام محمد عبده فيما يقول طه حسين ـ قد حاول مثل ما حاول الشيخ محمد بخيت.

ومن الواضح كما أشرنا أكثر من مرة، أنه توجد العديد من الأخطاء التي تترتب على تلك المحاولة، إذ أن النظريات العلمية تتغير وإذا اجتهدنا في استخراج النصوص الدينية التي تثبت لنا نظرية علمية نقول به في زمن من الأزمان، فكيف يكون حالنا إذا توصل العلماء إلى نظرية علمية تختلف عن النظرية التي كانت سائدة في الماضي وكم توجد شكوك حول العديد من النظريات العلمية في كثير من المجالات.

يقول طه حسين: أليس من الخير ألا نحمل نصوص القرآن وغير القرآن من الكتب الدينية أوزار الشك وأوزار اليقين، وهذه النتائج الكثيرة المختلفة والمضطربة المتناقضة التي تنشأ عن أمزجتنا المختلفة المضطربة المتناقضة والتي تنشأ عما نأكل وما نشرب وما نرى وما نسمع وما نحس؟ أليس من الخير أن نجعل القرآن الكريم وغيره من الكتب الدينية في حصن مقدس منيع لا تصل إليه أبخرة العدس والفول والزيت والطعمية وغير ذلك مما نأكل لنهضمه مرة ولا نهضمه مرة أخرى وينشأ عن سهولة الهضم وعسره حسن تفكيرنا أو سؤه... إنا لنحسن الإحسان كله إذا رفعنا الدين ونصوصه عن اضطراب العلم وتناقضه، فماذا يرى العلماء؟ (كتاب من بعيد ص 52 - 51 وعنوان المقالة شك ويقين وقد كتبها في باريس عام 1923).

ولا نود الوقوف طويلاً عند هذا الموضوع الشائك والذي ما زلنا حتى أيامنا هذه نجد جدلاً كثيراً حوله. وكل ما نود أن نقوله هو أننا إذا كنا نجد قوماً يظنون أن من مصلحة الدين استخراج النظريات العلمية منه، فإنه يعد ظناً خاطئاً، إذ لا بد من التمييز بين قولنا بأن الدين يدعو إلى النظر العلمي وأنه لا توجد آية من الآيات القرآنية تمنع الناس عن التأمل في الكون، وبين محاولة استخراج نظريات علمية من الآيات القرآنية. وهل يصح لنا إلحاق الثابت وهو الدين بالمتغير أي العلم ونظرياته.

أما الفصل الأخير من فصول كتاب «الإسلام دين العلم والمدنية» فموضوعه «الإسلام ومدنية أوروبا» ومحور هذا الفصل الرد على أمر من الأمور التي ذكرتها مجلة الجامعة وهو إن تمكن العلم والفلسفة من التغلب على الاضطهاد المسيحي في أوروبا وعدم تمكنها من التغلب على الاضطهاد الديني الإسلامي، دليل واقعي على أن النصرانية كانت أكثر تسامحاً مع الفلسفة.

وقد ناقش الإمام محمد عبده هذا الموضوع مناقشة واسعة وبين لنا من خلال مناقشته أن الدين المسيحي في أوروبا لم يحتمل العلم فضلاً وكرماً وإنما قويت عليه أحزاب العلم مما أدى إلى استكانته وخضوعه ولو شاء ألا يحتمل لم يستطع إلى ذلك سبيلاً.

وهذا يعني أن الشيخ محمد عبدة يؤمن بأن تقدم العلم في أوروبا إنما يرجع لا إلى طبيعة اعتقادات رجال الدين المسيحي، بل يرجع إلى قوة العلماء الذين ألزموا الدين ورجال الدين بحدود معينة لا يمكنهم تخطيها، تماماً كما نفصل بين الدين من جهة والسياسة من جهة أخرى.

وينتقل محمد عبده إلى بيان كيفية تشجيع الإسلام للعلم والعلماء في عصور قوته، وكيف كنا نجد تواكباً بين العلم والدين، وبين العلماء من جهة ورجال الدين من جهة أخرى ولا يقول أحد منهم للآخر إنه زنديق أو كافر أو مبتدع. أما في حالات الضعف فإننا نجد انتشار القول بالزندقة أو الكفر من جانب رجال الدين في حديثهم عن أهل العلم. لقد تولى شؤون المسلمين جهالهم، وقام بإرشادهم في أغلب الأحيان، أناس كانوا على ضلال، وقد أدى ذلك ـ فيما يقول محمد عبده ـ إلى ضعف المزاج الديني، ومتى ضعف المزاج، استعد لقبول المرض.

ويحاول محمد عبده أن يعطينا العديد من الأمثلة التي يقصد من خلالها المقارنة بين الإسلام في قوته وبين الإسلام كما يوجد في عصره. وهذه الأمثلة ليس فيها جديد إذ نجده يشير إليها في كتاباته عن الإسلام. ويعيب تلك الأمثلة أنها تنطلق في اتجاه الشيخ محمد عبده إلى التعميمات الخاطئة واللغة الخطابية الإنشائية ودون أن يضع في اعتباره وجود العديد من الأمثلة المضادة لرأيه. إنه يتفاخر بالغزالي وينسى أن الغزالي كان ضيق الأفق وجامد الفكر فيما نرى من جانبنا وذلك حين اتجه إلى تكفير الفلاسفة في مجموعة من الآراء التي قالوا بها.

كما أن محمد عبده يعيب على بعض الناس هجومهم على ابن تيمية، وينسى محمد عبده أن ابن تيمية كان شغوفاً هو الآخر بإطلاق أحكام التكفير على عديد من المفكرين والفلاسفة والصوفية، كما أن ابن تيمية يمثل طريقاً منغلقاً على نفسه لأنه لا يقبل التأويل. أليست تلك الأمثلة كلها تؤدي بالقارىء إلى عدم اقتناع بواقعية الأدلة التي يذكرها محمد عبده. لقد كان من المنتظر من الشيخ محمد عبده أن يبين لنا أوجه القوة وأوجه الضعف التي نجدها في كل مفكر على حدة، إن هذا يعد أفضل بكثير من ولعه بالتعميمات وإطلاق أحكام لا نجد أدلة مؤكدة على البرهنة عليها.

إنه على سبيل المثال يشير إلى مسألة العلاقة بين الدين والعلم أو الدين والعقل ويفترض منذ البداية ضرورة الربط بينهما وبالتالي إنكار التمييز بينهما على أساس أن العلم من ثمار العقل والدين من وجدانات القلب، ولا سبيل إلى الجمع بينهما. إنه يذكر هذه القضية ولا يكلف نفسه مناقشة القائلين بذلك القول مناقشة مستفيضة وبحيث يبين

لنا ما قد نجده من جوانب ايجابية في الفصل بين الدين من جهة والعقل والعلم من جهة أخرى، بل نراه مكتفياً بالحديث حديثاً خطابياً عن هذه المسألة وكأنه يفترض أنه لا خلاف بينهما ويسقط من اعتباره تماماً الحديث عن أوجه الضعف في محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة والتي قام بها أكثر فلاسفة العرب في المشرق والمغرب. إن محاولات التوفيق بينهما لم تمنع الغزالي من الهجوم على الفلسفة والفلاسفة، وبحيث وجدت الفلسفة أنه لا مفر من الهجرة من المشرق إلى المغرب ولم تمنع محاولة ابن رشد في المغرب العربي، من وقف تيار الهجوم على الفلسفة والفلاسفة من بعده، وبحيث نجد أن عصر الفلاسفة قد انتهى منذ وفاته وحتى أيامنا الحالية في عالمنا العربي كله من مشرقه إلى مغربه. إن هذا كله يؤكد لنا أن محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الدين والعلم تعترضها الكثير من المصاعب التي تعد مصاعب جوهرية لا سبيل إلى تخطيها.

أما تفرقة محمد عبده بين محاولات الاضطهاد في المسيحية من جهة والإسلام من جهة أخرى فإنني أعتقد أنه قد جانبه الصواب فيها. وكان الأجدى له تعميم القول بالاضطهاد من جانب كلٍ منهما طالما أنه يفرق بين الدين من جهة وفهم الدين من جانب بعض ذوي النزعة المتحجرة الضيقة من جهة أخرى.

وقد كان طه حسين على حق حين ذهب في كتاباته وبعد وفاة محمد عبده، إلى أنه ليس في طبيعة دين من الأديان إلى الدعوة إلى الاضطهاد ومحاربة الجديد. إنه يقول في كتابه «من بعيد» الحق أنه ليس في طبيعة الإسلام ولا في طبيعة المسيحية ما يدعو إلى الاضطهاد وإلى محاربة الجديد ولا إلى مناهضة حرية الرأي. ولك أن تقرأ القرآن والأناجيل وتمعن في القراءة، ولك أن تبحث وتمعن في البحث، فلن تجد نصاً أو شبه نص ينكر التجديد ويدعو إلى مناهضته، أو يأخذ العقول بالجمود، أو يحظر عليها حرية الرأي قليلاً أو كثيراً. ليس في الإسلام ولا في المسيحية إذن ما يدعو إلى مناهضة حرية الرأي. لم يكن في الوثنية اليونانية أو الرومانية ما يدعو إلى مناهضة حرية الرأي أيضاً. ومع ذلك فقد أثم الوثنيون وأثم اليهود والنصارى والمسلمون واعتدوا جميعاً على حرية الرأي اعتداء يختلف قوة وضعفاً (ص 200).

ومن الواضح أن محمد عبده من خلال حديثه عن الإسلام ومدنية أوروبا، يريد أن يبين لنا فضل الإسلام والمسلمين على أوروبا، وكيف أدت العلوم عند العرب دوراً ملموساً في تشكيل المدنية الأوروبية. وكم نجده يذكر العديد من الأمثلة التي يوضح من خلالها وجهة نظره.

ونود أن نقول في آخر دراستنا للموضوعات التي تضمنها هذا الكتاب الرائع والبالغ الأهمية للشيخ محمد عبده، إن أكثر الآراء التي تركها لنا مفكرنا محمد عبده تدلنا على أنه كان سابقاً لعصره. تدلنا على أنه كان يتمتع بعقلية نقدية دقيقة من النادر أن نجد مثيلاً لها حتى عند مشايخ عصرنا الحالي. وكم نجد في كتابه من الدروس التي نحن في أمس الحاجة إليها الآن ورغم مرور أكثر من ثمانين عاماً على وفاة الشيخ محمد عبده. إن كل الظواهر التي نشاهدها الآن ونحس بها إنما تدلنا ـ إذا ابتعدنا عن التفاؤل الساذج والتزمنا بالموضوعية ـ على أن عالمنا العربي الإسلامي يتأخر إلى الوراء ولا يتقدم خطوات ايجابية ملموسة نحو ما هو أفضل، نحو ما يعد ضرورياً لنا حتى نواكب روح الحاضر وروح المستقبل. لقد أسرفنا في المناقشات اللفظية العقيمة والتي تعد كالأرض القاحلة الجدباء. فهمنا العلم فهماً خاطئاً واكتفينا بالتغني بالماضي والبكاء على الأطلال، ابتعدنا عن الديمقراطية كما ينبغي أن تكون الديمقراطية. بالغنا في إثبات العلاقة بين الدين والسياسة وكأن السياسة لا وجود لها إلا من خلال الدين وتغافلنا عن مئات بل آلاف الحالات التي تمثل الاضطهاد وقمع حرية الفكر والتصفيات الجسدية والتي حدثت في زماننا الماضي تحت ستار الحكومات الدينية! وهكذا يطلقون عليها.

وإذا كان الشيخ محمد عبده قد دعانا من خلال كتابه إلى التمسك بالتأويل وعدم الوقوف عند ظاهر النصوص الدينية. وإذا كان قد كرر علينا في أكثر فصول كتابه ضرورة التفرقة بين الدين في طبيعته، والدين كما يفهمه أناس يطلقون على أنفسهم رجال دين، والدين منهم براء فيما يرى محمد عبده، وإذا كان قد دعانا إلى الاستفادة من علوم غيرنا من الأمم وعدم الوقوف موقفاً عدائياً تجاههم، فإن هذه كلها دروس رائعة، دروس ينبغي أن نستفيد منها.

والحق أن الفرد منا لا بد وأن يدرك قوة أكثر الحجج التي ذكرها الشيخ محمد عبده أثناء دراسته للعديد من الموضوعات الفكرية والدينية. لا بد أن يشعر بالصدق من جانبه والرغبة الأكيدة في إصلاح أحوال المسلمين والعرب. ويجب علينا أن نقف على أفكاره وأن ندرس اتجاهها الفكري بكل دقة وموضوعية، ويقيني أننا سنتعلم منه الكثير. سنستفيد من كتابه هذا وغيره من كتب الكثير من الدروس.

وإذا كنا نختلف معه في قليل من الآراء التي ذهب إليها، وبعض النقاط التي آثارها فإن هذا الاختلاف في حد ذاته، إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على ثراء فكره وعمق اتجاهه يدلنا على أن الرجل قد ترك بصماته البارزة على مسار فكرنا العربي الحديث. لقد دخل تاريخ فكرنا المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها. ومن حقنا أن

نفخر به وبأفكاره ومن واجبنا الوقوف عند أفكاره وسبر أغوارها. ويقيني أن من يحاول إهمال أفكاره وتخطي الدور الذي قام به، فإن وقته يعد ضائعاً عبثاً، إذ أن مفكرنا الإمام محمد عبده يعد علامة مضيئة في تاريخنا الفكري المعاصر ورائداً من الرواد الكبار الذين سعوا إلى التجديد، إلى إنارة الطريق أمامنا، إلى الربط بين الفكر والعمل، إلى النظر نظرة مستقبلية إلى حد كبير.

يجب علينا إذن الوقوف عند أفكاره ولنأخذ منها ما نأخذ ولنرفض منها ما نرفض. أما أن ننظر إليها من خلال منظور العبث والإهمال والنسيان، فإن هذه النظرة تعد مرفوضة تماماً قلباً وقالباً لأننا أمام مفكر عملاق بذل أقصى ما يملك من جهد للدفاع عن الحقيقة في كل زمان وكل مكان. إن دوره التنويري يعد غاية في الوضوح، ولكننا يجب أن ننظر إليه كفرد من أفراد البشر وليس كقديس، فكم نجد لديه من الأفكار التي قد تكون بعيدة عن التنوير كما نفهمه، التنوير الذي يتخطى البكاء على أطلال الماضي، وبحيث يكون متجهاً نحو دنيا المستقبل، دنيا العلم، دنيا العقل.

إننا نقول ونكرر القول، بأنه لا تنوير بدون العقل. وبقدر ما كان محمد عبده مقترباً من العقل، كان مؤيداً للتنوير، ولكن إذا وجدناه ـ كما اتضح لنا ـ مبتعداً عن العقل من قريب أو من بعيد، في موقف أو أكثر من موقف، فإنه لا يكون داخلاً في دائرة التنوير ويبقى لنا بعد ذلك كله أن نقول إن الكم التنويري عند الشيخ محمد عبده يفوق بكثير ما قدمه لنا من آراء قد تكون بعيدة عن التنوير، ومن هنا يكون محمد عبده، رائداً عملاقاً من رواد التنوير في عالمنا العربي المعاصر.

الفصل الثالث

عبد الرحمن الكواكبي والإصلاح السياسي والاجتماعي

لا بدّ في البداية أن نشير إلى أن الدارس والمحلل للفكر الذي تركه لنا أكثر من اهتموا بقضايا التجديد وقضايا الأصالة والمعاصرة، يلاحظ أول ما يلاحظ، أن فكر هؤلاء قد تبلور في كثير من صوره وزواياه وأبعاده حول الجانب السياسي.

وهذا يعد شيئاً طبيعياً، إذ أن المجددين يسعون إلى الإصلاح بكافة صوره، ومن جوانب هذا الإصلاح، الجانب السياسي، أي ما يسمى بالإصلاح السياسي. إنهم يلاحظون أحوال المجتمع الذي يعيشون فيه، وأحوال المجتمعات الأخرى التي تتشابه ظروفها مع مجتمعهم، ثم يحددون أسباب التخلف في تلك المجتمعات، ولا يقفون عند ذلك، بل يقترحون أوجه العلاج.

وإذا كانوا يجدون أسباباً فكرية للتخلف، وأسباباً اقتصادية، إلا أن تلك الأسباب أو العوامل يرتبط في أكثر زواياها بالأسباب السياسية.

نجد هذا الربط بين تلك الجوانب عند كثير من المفكرين الذين اهتموا كما قلنا بالتجديد وقضايا الإصلاح. وقد سبق أن أشرنا إلى جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وسنحاول تحليل الفكر السياسي عند واحد من هؤلاء المفكرين والمصلحين وهو عبد الرحمن الكواكبي.

لقد اهتم عبد الرحمن الكواكبي بالفكر السياسي اهتماماً كبيراً. إننا إذ كنا نجده من خلال كتاباته التي تركها لنا قد اهتم بكثير من القضايا، فإن من بين القضايا التي اهتم بها القضايا السياسية وذلك من خلال ربطها بقضايا أخرى ترتبط بها من قريب أو من بعيد.

وسنعتمد في إبراز الجانب السياسي عند الكواكبي على الكتابين اللذين تركهما لنا، وهما كتابه «أم القرى» وكتابه «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد».

لقد اهتم الكواكبي وخاصة في كتابه «طبائع الاستبداد» بتعريف الاستبداد وبيان علاقة الاستبداد بالدين والعلم والمجد والمال والأخلاق والتربية، كما بين لنا كيفية التخلص من الاستبداد. إنه يعقد فصلاً لبيان الصلة بين الاستبداد وجانب من تلك الجوانب، ثم ينتقل في فصل آخر لكي يبين لنا صلة الاستبداد بجانب آخر، وهكذا حتى يكشف عن علاقة الاستبداد بكل تلك الجوانب التي أشرنا إليها منذ قليل، وذلك في مجموعة من الفصول يرتبط كل فصل منها بالآخر كل ذلك بلغة واضحة سهلة محددة.

يمكن القول بأن كتاب طبائع الاستبداد وأيضاً كتاب أم القرى كانا في الأصل مجموعة من المقالات التي كتبت في كثير من المجلات وأيضاً الجرائد اليومية.

وإذا تساءلنا عن الفرق بين هدف المؤلف من تأليفه للكتاب الأول طبائع الاستبداد، وهدفه من تأليفه لكتاب «أم القرى» فإنه يمكن القول بأن الهدف كان منصباً أساساً في كتابه «طبائع الاستبداد» على نقد الحكومات الإسلامية، أما بالنسبة للكتاب الثاني «كتاب أم القرى» فإن الهدف تبلور حول نقد الشعوب الإسلامية.

فالهدف من الكتاب الأول كان مختلفاً إذن عن الهدف من الكتاب الثاني، وإن كانت تجمع الكتابين إلى حد كبير وحدة موضوعية تتمثل في سعي الكواكبي لتحديد مواطن الداء، وسعيه أيضاً لتحديد أوجه العلاج. إنه لم يكن مجرد ناقد لأحوال الحكومات والشعوب الإسلامية، بل أنه أضاف إلى البعد النقدي، بعداً موضوعياً يتمثل في أنه قد حدد أوجه الإصلاح، أي طرق العلاج.

قلنا إن الكواكبي قد اهتم اهتماماً كبيراً بالبحث في الاستبداد. إنه في مقدمة كتابه طبائع الاستبداد يبيّن لنا أن المتكلم عليه أن يلاحظ تعريف وتشخيص «ما هو الاستبداد؟ وما أعراضه؟ وما سيره؟ وما أنذاره؟ وما دواؤه؟ ولماذا يكون المستبد شديد الخوف؟ ولماذا يستولي الجبن على رعية المستبد؟ كيف يكون التخلص من الاستبداد؟ بماذا ينبغي استبدال الاستبداد؟ وهكذا إلى آخر الأسئلة التي يثيرها الكواكبي في مقدمة كتابه[1].

كما ذكر الكواكبي النتائج التي تستقر عندها أفكار الباحثين في هذا الموضوع، وكيف أنها فيما يرى الكواكبي - نعد نتائج متحدة المدلول وإن اختلفت التعبيرات من باحث إلى باحث آخر. وقد ذكر الكواكبي هذه النتائج على النحو التالي:[2]

---

(1) الكواكبي: طبائع الاستبداد، ص13, 14.

(2) الكواكبي: طبائع الاستبداد، ص14, 15.

يقول المادي: الداء القوة والدواء المقاومة.

ويقول السياسي: الداء استعباد البرية والدواء استرداد الحرية.

ويقول الحقوقي: الداء تغلب على السلطة الشريعة والدواء تغليب الشريعة على السلطة.

ويقول الرباني: الداء مشاركة لله في الجبروت والدواء توحيد الله حقاً.

ويقول الكواكبي: إن الأقوال السابقة هي أقوال أهل النظر أما بالنسبة لأهل العزائم فإن الأبيّ يقول: الداء مد الرقاب للسلاسل والدواء الشموخ عن الذل.

ويقول المتين: الداء وجود الرؤساء بلا زمام، والدواء ربطهم بالقيود الثقال.

ويقول الحر: الداء التعالي على الناس باطلاً، والدواء تذليل المتكبرين.

ويقول المفادي (الفدائي): الداء حب الحياة، والدواء حب الموت[1].

ولعل تفرقة الكواكبي بين أهل النظر من جهة، وأهل العزائم من جهة أخرى، تعني أساساً التفرقة بين الطابع النظري، والطابع العملي، التفرقة بين القول والتعريف من جهة، والجانب العملي السلوكي التطبيقي من جهة أخرى.

لقد كان الكواكبي حريصاً على أن يبين للرعية حقوقهم، حريصاً على أن يبين واجبات الحكام إزاء الرعية، إنهم لا بد أن يكونوا في خدمة الرعية، يسهرون على رعاية مصالحهم.

وإذا كان الكواكبي حريصاً على بيان حقوق الزعية وواجبات الحكام، فإنه قد وجد لزاماً عليه أن يكشف لنا عن معاني الاستبداد وأنواعه وأشكاله وصوره العديدة.

إنه يفرق بين الاستبداد لغة والاستبداد عن طريق ذكر المرادف، والاستبداد عن طريق الوصف. ونعني بذلك أنه في تعريفه للاستبداد يفرق بين تلك الجوانب.

فالاستبداد لغة، غرور المرء برأيه والأنفة عن قبول النصيحة أو الاستقلال في الرأي وفي الحقوق المشتركة.

ويراد بالاستبداد عند إطلاقه، استبداد الحكومات خاصة لأنها أعظم مظاهر أضراره التي جعلت الإنسان أشقى ذوي الحياة. وأما تحكم النفس على العقل وتحكم الأب والاستاذ والزوج ورؤساء بعض الأديان وبعض الشركات وبعض الطبقات فيوصف بالاستبداد مجازاً أو مع الإضافة.

---

(1) طبائع الاستبداد، ص 15.

ويركز الكواكبي على معنى الاستبداد عند السياسيين فيقول إن الاستبداد في اصطلاح السياسيين هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعه.

كما يعرف الاستبداد بالوصف وذلك حين يرى أنه صفة للحكومة المطلقة العنان التي تتصرف في شؤون الرعية، كما تشاء بلا خشية من حساب ولا من عقاب محققين[1].

وقد أفاض الكواكبي في بيان أشكال الحكومة المستبدة وبيان مراتب الاستبداد أيضاً. إنه في كتابه طبائع الاستبداد يبين لنا أنه توجد أشكال كثيرة للحكومة المستبدة. إذ أن صفة الاستبداد ـ التي سبق أن أشرنا إليها منذ قليل ـ تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق الذي تولى الحكم بالغلبة أو الوراثة، كما تشمل أيضاً الحاكم الفرد المقيد المنتخب متى كان غير مسؤول، وتشمل حكومة الجمع ولو منتخباً لأن الاشتراك في الرأي لا يدفع الاستبداد، وإنما قد يعد له الاختلاف نوعاً، وقد يكون عند الاتفاق أضر من استبداد الفرد. كما يشمل الاستبداد أيضاً الحكومة الدستورية المفرقة فيها بالكلية قوة التشريع عن قوة التنفيذ وعن القوة المراقبة لأن الإستبداد لا يرتفع ما لم يكن هناك ارتباط، في المسئولية فيكون المنقذون مسؤولين لدى المشرعين، وهؤلاء مسؤولون لتلك الأمة، تلك الأمة التي تعرف أنها صاحبة الشأن كله وتعرف أن تراقب وأن تتقاضى الحساب[2].

وهذا يعد تمييزاً كافياً لدى الكواكبي بين كل سبب أو مظهر من مظاهر الاستبداد، والمظهر الآخر، وقد كان الكواكبي ـ فيما نرى ـ موفقاً حتى بيَّن لنا أنْ صيغة الاستبداد لا تشمل فقط الحاكم الفرد المطلق، بل تشمل أيضاً حكومة الجمع.

كما يبين لنا الكواكبي كيف تختلف مراتب الاستبداد حسب نوع الحكومة. إنه يذهب إلى أن أشد مراتب الاستبداد هي حكومة الفرد المطلق الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية. وكلما قل وصف من تلك الأوصاف، قل أو خف بالتالي الاستبداد وذلك حتى ينتهي بالحاكم المنتخب المؤقت المسؤول فعلاً. كما نجد أن الاستبداد يخف طبعاً، كلما قل عدد نفوس الرعية وقل الارتباط بالأملاك الثابتة وقل التفاوت في الثروة وكلما ترقى الشعب في المعارف.

لقد كان الكواكبي حريصاً على أن يبين لنا أن الحكومة من أي نوع كانت لا

---

(1) طباع الاستبداد، ص 18.

(2) المصدر السابق، ص 18.

تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والاحتساب الذي لا تسامح فيه. كما أنه ما من حكومة عادلة - فيما يرى الكواكبي - تأمن من المسؤولية والمؤاخذة بسبب غفلة الأمة أو التمكن من إغفالها، إلا وتسارع إلى التلبس بصفة الاستبداد. وبعد أن نتمكن من الاستبداد، فإنها لا تتركه إذ أنها تستغني في ذلك بأحدث وسيلتين: جهالة الأمة والجنود المنظمة. وهما أكبر مصائب الأمم وأهم معايب الإنسانية فيما يرى الكواكبي، نظراً لصلتهما بالاستبداد[1].

إنه يرى أن الأمم المتمدنة إذا كانت قد تخلصت من الجهالة إلى حد ما، إلا أنها لم تتخلص من الاستبداد نظراً لوجود الوسيلة الأخرى من وسيلتي الاستبداد وهي الجندية. لقد بليت تلك الأمم - فيما يقول الكواكبي - بشدة الجندية، تلك الشدة التي جعلتها أشق حياة من الأمم الجاهلة وألصق عاراً بالإنسانية من أقبح أشكال الاستبداد، حتى ربما يصح أن يقال إن مخترع هذه الجندية إذا كان هو الشيطان، فقد انتقم من آدم في أولاده.أعظم ما يمكنه أن ينتقم[2] إن الجندية تفسد أخلاق الأمة حيث تعلمها الشراسة والطاعة العمياء والاتكال وتميت النشاط وفكرة الاستقلال وتكلف الأمة ميزانية ضخمة وكل ذلك منصرف لتأييد الاستبداد المشؤوم استبداد الحكومات القائدة لتلك القوة من جهة، واستبداد الأمم بعضها على بعض من جهة أخرى.

ويلاحظ أن عبد الرحمن الكواكبي يحمل على الجندية حملة شعواء ويصفها بالكثير من الصفات السيئة وكان ينبغي عليه التفرقة بين الجندية كضرورة لازمة لأي مجتمع من المجتمعات، والجندية حين تستغل في إشاعة الاستبداد ويبدو أن الكواكبي كان في ذهنه تلك التفرقة، يعني أنه لا يحمل على الجندية في حد ذاتها، ولكن يحمل على الجندية أثناء حديثه عن الاستبداد، وذلك حين يرى دور الجندية في تدعيم وإشاعة الاستبداد.

ويبين لنا الكواكبي في الفصل الذي عقده لتحديد ماهية الاستبداد، إن الحكومات البدوية التي تتألف رعيتها كلها أو أكثر من عشائر يقطنون البادية يسهل عليهم الرحيل والتفرق متى مست حكومتهم حريتهم الشخصية وسامتهم ظلماً ولم يقووا على الاستنصاف، إن هذه الحكومات قلما اندفعت إلى الاستبداد[3].

(1) طبائع الاستبداد، ص 18 - 19.
(2) طبائع الاستبداد، من ص 20 إلى ص 25 في مواضع متفرقة.
(3) طبائع الاستبداد، من ص 27، إلى ص 46.

ويعطينا الكواكبي مثالاً يؤيد به وجهة نظره. إنه يرى أن أهل جزيرة العرب لا يكادون يعرفون الاستبداد من قبل عهد ملوك تبعّ وحمير وغسان إلى الآن إلا فترات قليلة.

ولا ينسى الكواكبي في معرض حديثه عن الاستبداد وبيان أنواعه. أن يبين لنا أيضاً أن من أنتج أنواع الاستبداد، استبداد الجهل على العلم واستبداد النفس على العقل كما يلاحظ أن المستبدين يتولاهم مستبد، والأحرار يتولاهم الأحرار. وهذا صريح معنى «كما تكونوا يُولى عليكم».

نجد الكواكبي بعد هذا يبحث في الصلة بين الاستبداد والدين، ونبادر فنقول إن الكواكبي كان حريصاً على أن يبين لنا أن الاستبداد لا يجيء من الدين، بل من سوء فهم واستغلال من جانب البعض للدين[1]. ولا يخفى علينا أن هذا الرأي من جانب الكواكبي يتضمن رؤية تنويرية.

لقد بين لنا الكواكبي أن الدين الإسلامي قد جاء مؤسساً على الحكمة والعزم، هادماً لكل صور الشرك ومحكماً لقواعد الحرية السياسية التي تتوسط بين الديمقراطية والارستقراطية لقد نزع كل سلطة دينية أو تغلبية تتحكم في النفوس أو في الأجسام ووضع شريعة حكمة إجمالية صالحة لكل زمان وقوم ومكان وأوجد مدنية فطرية سامية وأظهر للوجود حكومة كحكومة الخلفاء الراشدين التي لم يسمح الزمان بمثال لها بين البشر. إن هؤلاء الخلفاء الراشدين قد فهموا معنى ومغزى القرآن الكريم النازل بلغتهم وعملوا به واتخذوه إماماً فأنشأوا حكومة قضت بالتساوي حتى بين أنفسهم وبين فقراء الأمة في نعيم الحياة وشظفها، وأحدثوا في المسلمين عواطف أخوّة وروابط هيئة اجتماعية اشتراكية لا توجد بين أشقاء يعيشون بإعالة أب واحد وفي حضانة أم واحدة لكل منهم وظيفة شخصية ووظيفة عائلية ووظيفة قومية.

إن هذا الطراز السامي من الرياسة فيما يرى الكواكبي - هو الطراز النبوي المحمدي لم يخلفه فيه حقاً غير أبي بكر وعمر، ثم أخذ بالتناقص، وصارت الأمة تطلبه وتبكيه من عهد عثمان إلى الآن وسيدوم بكاؤها إلى يوم الدين إذا لم تنتبه لاستعواض بطراز سياسي شورى، ذلك الطراز الذي اهتدت إليه بعض أمم الغرب، تلك الأمم التي ربما يصح أن نقول عنها قد استفادت من الإسلام أكثر مما استفاد المسلمون[2].

(1) طبائع الاستبداد، من ص 27 - 46.

(2) طبائع الاستبداد، ص 33 - 34.

معنى هذا أن الكواكبي يعني الأحوال التي وصلت إليها الشعوب الإسلامية والعربية في عصره، ويبيّن لهم كيفية الإصلاح. والواقع أننا نجد أكثر المجددين والمصلحين الاجتماعيين السياسيين يلتقون إلى حد كبير عند تلك النقطة. يلتقون عند الكشف عن الأحوال السيئة. التي وصلت إليها شعوبهم، ثم يأخذون بعد ذلك في تحديد وسائل تلافي تلك الأحوال وبيان أوجه العلاج.

لقد أكد لنا الكواكبي على أن القرآن الكريم، يعد مشحوناً بتعاليم إماتة الاستبداد وإحياء العدل والتساوي، ويكشف الكواكبي عن كثير من معاني المساواة والديمقراطية في القصص الديني الكريم ومن بينها قصة بلقيس ملكة سبأ وقصة موسى عليه السلام مع فرعون.

لا مجال إذن ـ فيما يرى الكواكبي ـ لرمي الدين الإسلامي بتأييد الاستبداد. إننا نجد الكثير من الآيات القرآنية التي فيها دعوة إلى الشورى ولقد اهتم الكواكبي بذكرها أثناء دراسته لهذا المجال منها قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ أي في الشأن. وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ أي أصحاب الرأي والشأن منكم وهم العلماء والرؤساء على ما اتفق عليه أكثر المفسرين، وهم الأشراف في اصطلاح السياسيين[1].

بعد هذا نجد الكواكبي يحاول الكشف عن مسلك بعض الفقهاء، الذين يفسرون هذه الآيات تفسيراً خاطئاً وذلك لأنهم يسعون إلى مصلحتهم الشخصية. فالكواكبي يقول: من أين جاء فقهاء الاستبداد بتقديس الحكام عن المسؤولية حتى أوجبوا لهم الحمد إذا عدلوا وأوجبوا الصبر عليهم إذا ظلموا وعدوا كل معارضة لها بغياً يبيح دماء المعارضين[2]...

اللهم إن المستبدين وشركاءهم قد جعلوا دينك غير الدين الذي أنزلت فلا حول ولا قوة إلا بك.

كما ينقد الكواكبي في الفصل الذي عقده بعنوان «الاستبداد والدين» مسلك بعض رجال الصوفية والواقع أننا نجد المجددين والمصلحين السياسيين لا يتعاطفون مع التصوف بصفة عامة. نجد هذا عند محمد عبده ومحمد إقبال وعبد الرحمن الكواكبي.

يقول الكواكبي: ما عذر أولئك الصوفية الذين جعلتهم الانعامات على زواياهم

---

(1) المصدر السابق، ص 35.

(2) طبائع الاستبداد، ص 37.

أن يقولوا: لا يكون الأمير الأعظم إلا ولياً من أولياء الله، ولا يأتي أمراً إلا بإلهام من الله وأنه يتصرف في الأمور ظاهراً ويتصرف فيها قطب الغوث باطناً ألا سبحان الله ما أحلمه[1].

ويبين لنا الكواكبي كمفكر ثوري مسلم أهمية الشورى والديمقراطية في الإسلام. ويمكن القول من جانبنا أن الكواكبي وغيره من المفكرين الذين يحملون الدعوة إلى التجديد. إنما، كانوا يدعون إلى ما نسميه بالثورة الداخلية لا الثورة الخارجية. ونعني بذلك أن الكواكبي كان حريصاً على أن يبين لنا أن ما نجده من استبداد في الأمم الإسلامية في عصره لا يرجع إلى الإسلام ولكنه يرجع إلى سوء فهم للإسلام كما يرجع إلى الابتعاد عن أحكامه. فالعيب إذن ليس في الدين ولكنه في التفسيرات الخاطئة من جانب البعض لهذا الدين وأحكامه.

ولقد كان الكواكبي حريصاً على أن يؤكد لنا باستمرار أن الله تعالى قد أرسل للعرب رسولاً من أنفسهم أسس لهم أفضل حكومة أسست في الناس، جعل قاعدتها قوله: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» أي كل منكم سلطان عام ومسؤول عن الأمة. وهذه الجملة، التي هي أسمى وأبلغ ما قاله مشرع سياسي من الأولين والآخرين[2]. ولكن ماذا حدث من جانب المنافقين والذين قالوا بالتفسيرات الخاطئة؟.

يقول الكواكبي: لقد جاء من المنافقين من حرّف المعنى عن ظاهره وعموميته إلى أن المسلم راع على عائلته ومسؤول عنها فقط. كما خرفوا معنى الآية: ﴿والمؤمنون بعضهم أولياء بعض﴾ إلى ولاية الشهادة دون الولاية العامة. وهكذا غيروا مفهوم اللغة وبدلوا الدين وطمسوا على العقول حتى جعلوا الناس ينسون لذة الاستقلال وعزة الحرية، بل جعلوهم لا يعقلون كيف تحكم أمة نفسها بنفسها دون سلطان قاهر[3].

إن الدعوة الإسلامية. فيما يؤكد الكواكبي - سواء في كتابه «طبائع الاستبداد» أو في كتابه «أم القرى» - تقوم أساساً على أصول الحرية وذلك برفعها كل سيطرة. وتحكم بأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء وذلك حين تحض باستمرار على الإحسان والتحاب بين أفراد البشر، فلا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى ومعنى التقوى لغة - فيما يقول الكواكبي - ليس كثرة العبادة كما صار ذلك حقيقة عرفية غرسها علماء

---

(1) طبائع الاستبداد، ص 37 - 38.
(2) طبائع الاستبداد، ص 38.
(3) المصدر السابق، ص 38.

الاستبداد إنهم يفسرون قوله تعالى: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ تفسيراً خاطئاً. إنهم يفسرون «عند الله» أي في الآخرة دون الدنيا. إن التقوى لغة هي الاتقاء أي الابتعاد عن رذائل الأعمال، احترازاً من عقوبة الله فقوله إن أكرمكم عند الله اتقاكم، كقوله إن أفضل الناس أكثرهم ابتعاداً عن الآثام وسوء عواقبها[1].

ويلاحظ أن الكواكبي يركز باستمرار على البعد الاجتماعي وذلك حين يشرح معاني الآيات القرآنية. وقد كان هذا متوقعاً من جانبه، فهو كمصلح مجدد يهمه أساساً الابتعاد عن التفسيرات اللفظية التي يقوم بها البعض، متجاوزين بذلك عن القيم السلوكية الخلاقة المبدعة والتي يحاول الكواكبي أن يستخرجها من تفسيره للآيات القرآنية.

لقد كان الكواكبي في فكره السياسي حريصاً أيضاً على أن يبين لنا أصول الحكومة الإسلامية، وفي نفس الوقت كان حريصاً على أن يكشف لنا عن المقارنة بين الماضي والحاضر. إنه ينعي على الشعوب الإسلاميةُ بعدها عن مبادىء الإسلام. لقد جعلت الدعوة الإسلامية فيما يرى الكواكبي أصول حكومتها الشورى الأريستوقراطية أي شورى أهل الحل والعقد في الأمة بعقولهم لا بسيوفهم. كما أن أصول إدارة الأمة، التشريع الديمقراطي أي الاشتراكي - لقد مضى عهد النبي ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين على هذه الأصول بأتم وأكمل صورها. ومن المعلوم فيما يقول الكواكبي - إنه لا يوجد في الإسلام نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل إقامة شعائر الدين ومنها القواعد العامة التشريعية التي لا تبلغ مائة قاعدة وحكم، كلها من أجل وأحسن ما اهتدى إليه المشرعون من قبل ومن بعد[2].

ولكن ماذا حدث الآن؟ يقول الكواكبي مقارناً بين الماضي والحاضر كما سبق أن أشرنا ولكن وأأسفاه على هذا الدين الحر الحكيم السهل السمح، الظاهرة فيه آثار الرقي على غيره من سوابقه. الدين الذي رفع الأغلال وأباد الاستبداد الدين الذي ظلمه الجاهلون فهجروا حكمة القرآن ودفنوها في قبور الهوان. الدين الذي فقد الأنصار الأبرار والحكماء الأخيار فسطا عليه المستبدون والمرشحون للاستبداد واتخذوه وسيلة لتفريق الكلمة وتقسيم الأمة شيعاً وجعلوه آلة لأهوائهم السياسية فضيعوا مزاياه وحيروا أهله بالتفريع والتوسيع والتشديد والتشويش وإدخال ما ليس منه فيه[3].

---

(1) طبائع الاستبداد، ص 38 - 39.

(2) المصدر السابق، ص 39.

(3) طبائع الاستبداد، ص 39.

هذا إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على أن الكواكبي في فكره السياسي كان حريصاً على الكشف عن سوء الأحوال في البلاد الإسلامية وذلك بالتفرقة بين مجدها قديماً وتحللها بعد ذلك. إنه يكشف عن الداء ثم سرعان ما يكشف لنا عن أوجه وسبل العلاج ـ إنه يحاول تخطيط برنامج عملي لتفادي الضعف في الأمم الإسلامية والعربية بحيث تمضي شعوب الإسلام قِدماً نحو التقدم والرقي وذلك على هدى كتاب الله وسنة رسوله. ولا بد لنا من الإشارة إلى أن دعوة الكواكبي إلى الإصلاح لا تقتصر على دولة دون دولة أخرى من الدول الإسلامية والعربية، بل إنه يدعو إلى إصلاح الأمة العربية بأسرها ومن هنا فإنه في فكره السياسي كان داعياً إلى القومية العربية، داعياً إلى قيام الجامعة الإسلامية، داعياً إلى الخلافة الدينية، مطالباً بالإشتراكية كنظام سياسي عادل، يمكن للمسلمين أن يعيشوا في ظله في أمان واستقرار.

إننا لو رجعنا إلى كتابه «أم القرى» فإننا نجده يتخيل انعقاد مؤتمر بمكة المكرمة من مندوبين يمثلون أقطار العالم الإسلامي وقد أخذوا يبحثون في أحوال هذا العالم الإسلامي ويكشفون عن الأسباب التي أدت إلى تدهوره، كما يقدمون الأسباب الكفيلة بعلاج هذا التدهور. لقد لخص سكرتير هذا المؤتمر، وهو الكواكبي مؤلف كتاب أم القرى ما دار بين المندوبين الذين يمثلون العالم الإسلامي.

وقد كشف الكواكبي عن كثير من الأسباب التي أدت إلى فتور وتدهور أحوال وشعوب العالم الإسلامي، ومن هذه الأسباب الاعتقاد من جانبهم بالجبر، أي بالعقيدة الجبرية وما تؤدي إليه تلك العقيدة من الإيمان بالتواكل والابتعاد عن طريق العمل، طريق الكفاح، أي خوض غمار الحياة.

يضاف على ذلك انتشار البدع والخرافات التي لا تستند إلى العقل ولا إلى الفكر.

وقد ركز الكواكبي ـ كما سبق أن أشرنا على دور الحكومات المستبدة في انهيار أحوال العالم الإسلامي. إن تلك الحكومات قد سلبت المسلمين حريتهم. إنها قد باعدت بينهم وبين الشعور بالطمأنينة والعدل والمساواة.

أما اللجنة التي تشرف على تنفيذ ذلك المؤتمر الذي تخيل الكواكبي انعقاده بمكة، فإن مركزها الدائم يكون في مكة، أما المركز المؤقت فيكون في مصر، إذ أنها من أسبق الدول في مضمار العلم والحرية، هذا ما يقول به الكواكبي بالنسبة للمؤتمر الذي يتحدث عنه في كتابه «أم القرى».

لقد كان الكواكبي في فكره السياسي داعياً إلى الاشتراكية كما سبق أن أشرنا،

لقد نبهنا باستمرار إلى أن الافراط في الثروة والتملك يعد دعامة من دعائم الاستبداد، إذ عن طريقه، تتمكن قلة قليلة من السيطرة على نصف الثروة العامة.

ويلاحظ الكواكبي أن المال الكثير يأتي غالباً عن طريق الغلبة والخداع، كما أنه يغري صاحبه على البطالة ويؤدي إلى السفه والإسراف. إن التفاوت في الثروة يؤدي إلى إهلاك الأخلاق الحميدة في الإنسان وزوالها. إن الضرر الناتج عن الثروات الفردية يعد أكثر من نفع تلك الثروات. إن ذلك الضرر يتمثل في قسمة الناس إلى قسمين. عبيد وأسياد، إن ذلك يعد استبداداً داخلياً.

بل يضاف إلى ذلك الاستبداد الداخلي، استبداد آخر يعد استبداداً خارجياً فالأفراد الذين يتمثل عندهم الإفراط في الثروة قد يتعدون على حرية واستقلال الشعوب الأخرى.

يقول الكواكبي: إن إفراط الثروة يعد مهلكة للأخلاق الحميدة في الإنسان. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿إن الإنسان ليطغى إن رآه استغنى﴾. فضرر الثروات الفردية في جمهور الأمم أكثر من نفعها لأنها تمكن للاستبداد الداخلي فتجعل الناس صنفين عبيداً وأسياداً وتُقوي الاستبداد الخارجي فتسهل للأمم التي تغنى بغنى أفرادها التعدي على حرية واستقلال الأمم الضعيفة.

هذا يعني أن الكواكبي قد نادى بتحديد الملكية الزراعية، ولا تعد هذه الدعوة من جانبه دعوة اجتماعية فحسب، بل إنها تعد أيضاً دعوة سياسة قلباً وقالباً. ندلل على ذلك بالقول بأن الكواكبي كان حريصاً على بيان الصلة بين الديمقراطية وتحديد الملكية الزراعية وبالتالي بيان الصلة بين الاستبداد والإفراط والتفاوت في الثروة.

لقد نادى الكواكبي في مقالاته السياسية بأن العدالة المطلقة تقضي بأن يؤخذ قسم من مال الأغنياء ويُرد على الفقراء بحيث يحصل التعديل ولا يموت النشاط للعمل.

لقد ذهب الكواكبي إلى تحريم احتكار الضروريات أو مزاحمة الصناع والعمال والضعفاء والتغلب على المباحات مثل امتلاك الأراضي التي جعلها خالقها ممرحاً لكافة مخلوقاته.

وإذا كنا نجد الكثير من الأفكار الاجتماعية عند الكواكبي، فإنه لا يخفى علينا أن تلك الأفكار ترتبط أساساً بالبعد أو الجانب السياسي.

وما يقال عن تلك الأفكار الاجتماعية والسياسية عند الكواكبي، يقال أيضاً عن

اهتمامه بالدعوة إلى القومية العربية. لقد كان الكواكبي حريصاً حرصاً تاماً على وضع برنامج سياسي يهدف أساساً إلى استقلال الأمة العربية عن الخلافة، وذلك عن طريق المطالبة برد الخلافة إلى الأمة العربية. إن الخلافة يجب أن تقوم على الديمقراطية يجب أن تقوم على الانتخاب، يجب أن تقوم على تعاون الأقطار العربية كلها.

لقد كشف الكواكبي عن فشل سياسة الترك. إن ساسة الترك - فيما يقول الكواكبي - لا يقصدون غير التلاعب السياسي وقيادة الناس إلى سياستهم بسهولة وإرهاب أوروبا باسم الخلافة واسم الرأي العام. لقد فشل الترك فشلاً ذريعاً في إيجاد الوحدة بين الدول الإسلامية بعضها والبعض الآخر.

من الضروري إذن فيما يرى - الكواكبي - أن تعود الخلافة إلى الأمة العربية وذلك عن طريق اختيار عربي يتمتع بالسيادة الروحية ويقوم بتعيينه مجلس شورى يمثل الأقطار الإسلامية كلها.

بل إن الكواكبي كان متابعاً لما يقع من أحداث تعد معبرة عن الخلاف بين المسلمين وغير المسلمين من الأمة العربية. وقد دعا إلى تفادي تلك الأحداث منبهاً إلى خطرها. إنه يقول في كتابه طبائع الاستبداد: «يا قوم - وأعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين - أدعوكم إلى تناسي الأحقاد والإساءات وما جناه الآباء والأجداد... يا هؤلاء نحن ندبر شؤوننا، نتفاهم بالفصحى ونتراحم بالإخاء ونتواسى في الضراء، ونتساوى في السراء. دعونا ندير حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الآخرة فقط، دعونا نجتمع على كلمات سواء ألا وهي: فلتحيا الأمة، فليحيا الوطن، فلنحيا طلقاء أعزاء أدعوكم وأخص منكم النجباء.. فلنبصر ولنتبصر فيما إليه المصير.

ولكن الكواكبي لم يكن معبراً فحسب عن الأحداث التي حدثت في عصره، بل إنه كما سبق أن أشرنا يقدم لنا أوجه العلاج التي لا تقتصر على العصر الذي يعيش فيه، بل على العصور اللاحقة. وهذا يدلنا على تقدميته وذكائه ونضجه الواضح البارز في فكره السياسي.

قد نختلف مع الكواكبي في رأي أو أكثر من الآراء التي يقول بها سواء في مجال فكره السياسي أو في مجالات أخرى غير سياسية كقضية العلاقة بين الدين والعلم، ولكن هذا الاختلاف يعد تعبيراً عن قيمة الآراء التي تركها لنا الكواكبي ونضجها.

إن ما يدلنا على أن فكره لا يعد مجرد تعبير عن الأحداث التي عاصرها، بل إننا ما زلنا نحتاج إلى كثير من أفكاره السياسية، إن الكواكبي في كتابه طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد يطرح علينا الكثير من المباحث والقضايا التي تعد في غاية الأهمية

وهذه المباحث هي:

1 ـ مبحث ما هي الأمة أي الشعب.

2 ـ مبحث ما هي الحكومة.

3 ـ مبحث ما هي الحقوق العمومية.

4 ـ مبحث التساوي في الحقوق.

5 ـ مبحث الحقوق الشخصية.

6 ـ مبحث نوعية الحكومة.

7 ـ مبحث ما هي وظائف الحكومة.

8 ـ مبحث حقوق الحكومة.

9 ـ مبحث طاعة الأمة للحكومة.

10 ـ مبحث توزيع التكليفات.

11 ـ مبحث إعداد المنفعة.

12 ـ مبحث المراقبة على الحكومة.

13 ـ مبحث خط الأمن العام.

14 ـ مبحث حفظ السلطة في القانون.

15 ـ مبحث تأمين العدالة الاجتماعية.

16 ـ مبحث حفظ الدين والآداب.

17 ـ مبحث تعيين الأعمال بقوانين.

18 ـ مبحث كيف توضع القوانين.

19 ـ مبحث ما هو القانون وقوته.

20 ـ مبحث توزيع الأعمال والوظائف.

21 ـ مبحث التفريق بين السلطات السياسية والدينية والتعليم.

22 ـ مبحث الترقي في العلوم والمعارف.

23 - مبحث التوسيع في الزراعة والصنائع والتجارة.

24 - مبحث السعي في العمران.

25 - مبحث السعي في رفع الاستبداد.

والدارس لمناقشة الكواكبي لهذه المباحث يجد أن مناقشته تقوم أساساً على رفض الاستبداد بأية صورة من الصور إنه يناقشها على هدى المبادىء التي يقول بها والتي سبق أن أشرنا إليها.

يضاف إلى ذلك أن الكواكبي يقدم لنا الكثير من الوصايا السياسية وذلك في كتابه «طبائع الاستبداد».

كما نجد قاعدة يؤمن بها الكواكبي في فكره السياسي، وهي أن الاستبداد لا يقاوم بالشدة وإنما يقاوم بالحكمة والتدريج[1]. أنه يقول في هذا المعنى: الإستبداد لا ينبغي أن يقاوم بالعنف كي لا تكون فتنة تحصد الناس حصداً. نعم الاستبداد قد يبلغ من الشدة درجة تنفجر عندها الفتنة انفجاراً طبيعياً، فإذا كان في الأمة عقلاء يتباعدون عنها ابتداء حتى إذا سكنت ثورتها نوعاً وقضت وظيفتها في حصد المنافقين، حينئذ يستعملون الحكمة في توجيه الأفكار نحو تأسيس العدالة، وخير ما تؤسس يكون بإقامة حكومة لا عهد لرجالها بالاستبداد ولا علاقة لهم بالفتنة[2].

الواقع أن عبد الرحمن الكواكبي قد بذل جهداً كبيراً في صياغة فكره السياسي والتعبير عنه بوضوح. إن الفكر السياسي عند الكواكبي يعد ثرياً ثراء لا حد له. وهذا الفكر السياسي يعد من أبرز الجوانب التي نجدها عند الكواكبي نظراً لأنه يصبغ الكثير من المجالات الأخرى التي يبحث فيها بصبغة سياسية وخاصة حين يبحث في بعض الأبعاد والمجالات الاجتماعية. إن الكواكبي يعد واحداً من الأعلام والرواد الذين تركوا لنا آثاراً تدل على مدى الجهد الذي قام به وهذه الآثار تدلنا على أن المؤرخ للفكر السياسي العربي المعاصر لن يكون بإمكانه إهمال فكر الكواكبي وآراء الكواكبي وتراث الكواكبي.

صحيح إننا نختلف من جانبنا مع الكواكبي حول رأي أو أكثر من الآراء التي قال لها ولكن هذا لا يقلل من دوره كواحد من المفكرين الذين يدخلون دائرة التنوير في فكرنا العربي المعاصر.

---

(1) طبائع الاستبداد، ص 179.

(2) المصدر السابق، ص 180.

الفصل الرابع
قاسم أمين وقضايا المرأة
من منظور تنويري

يمكننا القول بأن قاسم أمين يحتل في تاريخنا الفكري المعاصر مكانة بارزة ويكفي أننا لا نذكر حركة تحرير المرأة العربية، ألا ونذكر معها كتاب «المرأة الجديدة» وكتاب «تحرير المرأة». والكتابان من تأليف قاسم أمين.

لقد بذل مفكرنا قاسم أمين، جهداً، وجهداً كبيراً، في هذا المجال، مجال الدفاع عن تحرير المرأة العربية، واستطاع أن يضع بصماته الواضحة والبارزة في ميدان الدفاع عن تحرير المرأة والدعوة إلى تحررها من القيود والأغلال والعادات والتقاليد البالية.

إن من يطالع الفصول التي تضمنها كتاب «المرأة الجديدة» لقاسم أمين، يدرك مقدار الجهد الذي بذله مؤلفنا في محاولة إقناع العقول والنفوس بالقضية التي يدافع عنها، وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا الفترة الزمنية التي تم خلالها تأليف هذا الكتاب. فإذا كانت الأفكار التي قال بها قاسم أمين، قد أصبحت مقررة وواضحة الآن إلى حد كبير، إلا أنها كانت في أيامه وحين شرع في تأليف كتابه، تحتاج إلى دفاع ومناقشة للآراء المعارضة للأفكار التي ذهب إليها، تماماً كما هو الحال بالنسبة للدكتور طه حسين، إذ أن الأفكار التي قال بها، إذا كنا نجدُ بعضها يعد الآن أقرب إلى الآراء البديهية، إلا أن تلك الأفكار قد لاقت معارضة كبيرة في الوقت الذي قال فيه بتلك الأفكار.

ينبغي إذن الحكم على الجهد الذي قام به قاسم أمين من خلال الفترة الزمنية: لقد ألف كتابه المرأة الجديدة منذ ما يقرب من قرن من الزمان، وعلى وجه التحديد عام 1900 م. ومعنى هذا أنه يفصل بيننا وبينه فترة زمنية تعد طويلة إذا وضعنا في اعتبارنا التطورات والمكاسب الكبيرة التي حصلت عليها المرأة، ليس في مصر أو عالمنا العربي فحسب، بل في سائر بلدان العالم.

قلنا إن كتاب «المرأة الجديدة»[1] قد تضمن مجموعة من الفصول أو الأقسام. إنه يدرس «المرأة في حكم التاريخ»، و«حرية المرأة» والواجب على المرأة لنفسها»، و«الواجب على المرأة لعائلتها» «والتربية والحجاب» إلى آخر الفصول أو الأقسام التي تضمنها كتابه الهام «المرأة الجديدة».

كتاب هام إذن قام بتأليفه مفكرنا قاسم أمين. كتاب لا غنى عنه إذا أردنا دراسة التطور الفكري في مصر وخاصة في مجال المرأة، وإذا أردنا أيضاً المقارنة بين صورة المرأة قديماً والصورة التي يرجوها قاسم أمين للمرأة، وأيضاً صورة المرأة في أيامنا الحالية.

ومن الواضح أن مفكرنا قاسم أمين يدافع عن المرأة ويُعلي من قدرها، وذلك ابتداء من الصفحات الأولى من كتابه، بل من إهدائه الكتاب إلى سعد زغلول. فهو يقول في إهدائه: إلى صديقي سعد زغلول. فيك وجدت قلباً يحب وعقلاً يفكر وإرادة تعمل. أنت الذي مثلت إليّ المودة في أكمل أشكالها، فأدركت أن الحياة ليست كلها شقاء وأن فيها ساعات حلوة لمن يعرف قيمتها. من هذا أمكنني أن أحكم أن هذه المودة تمنح ساعات أحلى إذا كانت بين رجل وزوجته. ذلك هو سر السعادة التي رفعت صوتي لأعلنه لأبناء وطني رجالاً ونساءً.

ويربط قاسم أمين في مقدمة كتابه بين المرأة الجديدة والتمدن الحديث فالمرأة الجديدة هي ثمرة من ثمرات التمدن الحديث بدأ ظهورها في الغرب على أثر الاكتشافات العلمية التي خلصت العقل الإنساني من سلطة الأوهام والظنون والخرافات وسلمته قيادة نفسه ورسمت له الطريق التي يجب أن يسلكها.

ويلاحظ قاسم أمين أن الأوروبيين كانوا قبل ذلك يرون رأينا اليوم في النساء وأن أمرهن مقصور على النقص في الدين والعقل وأنهن لسن إلا عوامل الفتنة وحبائل الشيطان وكانوا يقولون أن «ذات الشعر الطويل والفكر القصير» لم تخلق إلا لخدمة الرجل، وكانوا يسخرون من المرأة التي تترك صناعة الطعام وتشتغل بمطالعة كتب العلم ويرمونها بالتطفل على ما كانوا يسمونه خصائص الرجال.

معنى هذا أن قاسم أمين يبين لنا أننا لكي نتطور مثل أوروبا فلا بدّ إذن من تغيير نظرتنا إلى المرأة وذلك حتى نعيش عصرنا عصر التمدن والحضارة.

---

(1) قامت بتحقيق هذا الكتاب ونشرته في طبعة جديدة، وقدمت له بمقدمة مستفيضة الدكتورة زينب محمود الخضيري.

وإذا كنا نجد بعض رجال الدين يقاومون تعلم المرأة والنظر إليها نظرة سامية راقية، فإن قاسم أمين وجد من الضروري أن يبين لنا أن هذا التصور من بعض رجال الدين لا يعد تصوراً سليماً، بل منافياً للشريعة الإسلامية. فهو يقول: «المطلع على الشريعة الإسلامية يعلم أن تحرير المرأة هو من أنفس الأصول التي يحق لها أن تفتخر به على سواها لأنها منحت المرأة من اثني عشر قرناً مضت، الحقوق التي لم تنلها المرأة الغربية إلا في هذا القرن وبعض القرن الذي سبق. حتى أنها لا تزال محرومة من بعض الحقوق وهي الآن مشتغلة بالمطالبة بها (المرأة الجديدة ص 47).

ويحاول قاسم أمين بحكم دراساته السياسية والقانونية والاجتماعية أن يبين لنا العلاقة بين مشكلة المرأة من جهة، والأنظمة الديمقراطية أو الديكتاتورية من جهة أخرى، فهو يبين لنا أننا إذا نظرنا إلى البلاد الشرقية فإننا نجد أن المرأة في رق الرجل، والرجل في رق الحاكم فهو ظالم في بيته، مظلوم إذا خرج منه أما بالنسبة للبلاد الأوروبية حيث الحكومات هناك قائمة على الحرية ومؤسسة على احترام الحقوق الشخصية، فإننا نجد شأن النساء فيها قد ارتفع إلى درجة كبيرة من الاعتبار وحرية الفكر والعمل. كما أن المرأة الأمريكية منحت في جميع الولايات المتحدة حظاً عظيماً من الحقوق العمومية. ومثال ذلك أنها تشتغل بالمحاماة. وتترافع أمام جميع المحاكم ويوجد قضاة من النساء في بعض الولايات الأمريكية. كما تم تعيين بعض النساء في وظيفة نائب عمومية، ويوجد عدد عظيم منهن في وزارات الخارجية والداخلية والحربية (المرأة الجديدة ص 52 - 54 في مواضع متفرقة).

أما بالنسبة لروسيا، فإن مركزها الجغرافي - فيما يقول قاسم أمين - قد قضى عليها بأن تتأثر بالعادات الشرقية، ولهذا فقد عاش نساؤها من أهل الطبقة العالية والطبقة الوسطى محجوبات كنساء الشرق، مسجونات في البيوت، محرومات من التربية والتعليم، وليس لهن من الحقوق إلا ما تسمح به رحمة أزواجهن، ولم تبطل هذه العادة من البلاد الروسية إلا بعد صدور أمر من جانب بطرس الأكبر بإلغاء الحجاب مرة واحدة وكان ذلك في سنة 1725. ثم قامت الامبراطورة كاترين بإتمام عمل بطرس الأكبر وذلك حين اشتغلت بتأسيس المدارس للبنات ونشر التربية العقلية والأدبية بينهن (المرأة الجديدة ص 55 - 56).

وهكذا يعطينا قاسم أمين الكثير من الأمثلة التاريخية من خلال إشاراته إلى كثير من البلدان الشرقية والغربية والأمريكية. كما يبين أنه من استعراض تاريخ حياة المرأة في العالم يتكشف لنا أن المرأة عاشت حرة في العصور الأولى حيث كانت الإنسانية لم

تزل في مهدها ثم بعد تشكيل العائلة وقعت في الاستعباد الحقيقي. ثم لما قامت الإنسانية على طريق المدنية تغيرت الصورة، صورة هذا الرق واعترف للمرأة بشيء من الحق، وإن خضعت لاستبداد الرجل الذي قضى عليها بأن لا تتمتع بالحقوق التي اعترف لها بها. ثم لما بلغت الإنسانية مبلغها من المدنية نالت المرأة حريتها التامة وتساوى المرأة والرجل في جميع الحقوق أو على الأقل في معظمها.

هذا يعني وجود أربعة مراحل أو أدوار لتاريخ حياة المرأة في العالم، يمكن من جانبنا توضيحها فيما يلي:

المرحلة الأولى: حرية المرأة في فجر الإنسانية وقبل تشكيل الأسرة.

المرحلة الثانية: الاستعباد الحقيقي للمرأة بعد تشكيل الأسرة (الرق).

المرحلة الثالثة: الاعتراف للمرأة ببعض الحق وإن كانت قد خضعت للرجل (تغير صورة الرق).

المرحلة الرابعة: حصول المرأة على حريتها التامة ومساواتها بالرجل في كثير من الحقوق.

وإذا تساءلنا في محاولة لتطبيق هذه المراحل على المرأة المصرية، عن المرحلة التي تمر بها اليوم، أجابنا قاسم أمين قائلاً: المرأة المصرية هي اليوم في الدور الثالث من حياتها التاريخية بمعنى أنها في نظر الشرع إنسان حر له حقوق وعليه واجبات، ولكنها في نظر رئيس العائلة وفي معاملته لها ليست بحرة بل محرومة من التمتع بحقوقها الشرعية. وهذه الحالة التي عليها المرأة اليوم هي من توابع الاستبداد السياسي الذي كان يخضعنا ونخضع له. (المرأة الجديدة ص 56).

ويلاحظ أن قاسم أمين رغم الجهد الكبير الذي قام به سواء في ضرب الأمثلة من البلاد العربية والأوروبية والأمريكية أو في محاولة تقسيم تاريخ المرأة إلى أربعة إدوار، إن الصواب قد جانبه تماماً حين يلجأ إلى التعميمات التي لا تخلو من أخطاء وأوجه فساد. فمن الصعب فيما نرى من جانبنا القول بطابع معين لوضع المرأة في عصر معين وفي بلد معين. وقد تختلف النظرة إلى المرأة من المدينة إلى القرية وقد نجد تشابهاً بين وضع المرأة في بعض الفترات الزمنية وضعها في ولاية أمريكية ووضعها في روسيا، مع ملاحظة أن قاسم أمين يتحدث بطبيعة الحال عن البلاد الروسية قبل الثورة. لقد لجأ قاسم أمين إلى تعميمات خاطئة وقد أفسدت عليه وعلينا التوصل إلى النظرة الصحيحة للمرأة وتاريخها في كل مرحلة من المراحل. كما يلاحظ أن قاسم أمين حين يتحدث

عن الظلم الواقع على المرأة، لا يركز أساساً إلا على الاستبداد السياسي، في حين أننا قد نجد دولتين تعاني كل دولة منهما من الاستبداد السياسي ورغم ذلك قد نجد وضع المرأة في دولة منهما يختلف تماماً عن وضع المرأة في الدولة الأخرى. هذا نجده قديماً ونجده في الفترة الزمنية التي عاشها قاسم أمين (1863 - 1908) كما نجده في الأيام التي نعيشها الآن. وكان ينبغي على قاسم أمين وبحكم دراساته السياسية والقانونية والاجتماعية، أن يتجنب تماماً هذه التعميمات الخاطئة، والمقدمات غير الصحيحة التي لا بدّ وأن تؤدي به بالتالي إلى نتائج خاطئة ومجانبة للصواب. ماذا أقول؟ بل لا يخلو بعضها من نوع من السطحية والسذاجة، وذلك على الرغم من القصد النبيل الذي سعى إليه مفكرنا قاسم أمين.

ويعقد قاسم أمين فضلاً رائعاً يتحدث فيه عن حرية المرأة وعن الحجاب وهو يعطينا العديد من الأمثلة التي لا تخلو أكثرها من دقة وتحليل اجتماعي صادق، كما يناقش قدرات الرجل والمرأة وذلك للرد على كثير من الاعتراضات التي تقوم على أساس ضرورة التمييز بين الرجل والمرأة ورفع الرجل على المرأة.

فإذا كان الرجل يرى أن المرأة تعد ملكاً له، فإن الحجاب هو عنوان ذلك الملك القديم وأثر من آثار تلك الأخلاق المتوحشة - فيما يرى قاسم أمين - والتي عاشت بها الإنسانية أجيالاً قبل أن تهتدي إلى إدراك أن الذات البشرية لا يجوز أن تكون محلاً للملك لمجرد كونها أنثى كما اهتدت إلى أن تفهم أن سواد البشرة ليس سبباً لأن يكون الرجل الأسود عبداً للأبيض.

لقد كبر على الرجل أن يعتبر المرأة التي كانت ملكاً له بالأمس، مساوية له اليوم، فزين له أن يضعها في مرتبة أقل منه في الخلقة، وزعم أن الله لما خلق الرجل وهبه العقل والفضيلة وحرمها من هذه الهبات وأنها لضعفها وقلة عقلها وميلها مع الشهوات، يلزم أن تعيش غير مستقلة تحت سيطرة الرجل وإن تنقطع عن الرجال وتحتجب بأن تقصر في بيتها وتستر وجهها إذا خرجت وأنها ليست أهلاً للرقي العقلي والأدبي فيلزم أن تعيش جاهلة. ذلك هو السر في ضرب الحجاب وعلة بقائه إلى الآن. فأول عمل يعد خطوة في سبيل حرية المرأة - فيما يرى قاسم أمين هو تمزيق الحجاب ومحو آثاره (ص 65 من المرأة الجديدة). كما يذكر قاسم أمين آراء كثير من العلماء حول طبيعة المرأة في مجال القدرات العقلية وغيرها ويذهب بعد ذكره لبعض الآراء إلى القول بأن المرأة في رأي أعظم العلماء وأدقهم بحثاً مساوية للرجل في القوى العقلية وتفوقه في الإحساسات والعواطف، وإنما يظهر للناظر وجود فرق عظيم بينهما في العقل لأن الرجال اشتغلوا

أجيالاً عديدة بممارسة العلم فاستنارت عقولهم بخلاف النساء. فعلى أيّ دليل علمي يستند الرجال لاستعباد النساء وبأي حق جاز لهم أن يحرموهن من حريتهن. لنفرض جدلاً أن عقل المرأة أقل من عقل الرجل فهل نقصان العقل في شخص يبيح أن يجرد من حريته؟ وما قررته الشريعة الإسلامية من حقوق المرأة يقودنا إلى أن هذه السلطة الأدبية هي التي ترمي إليها الآية الشريفة التي ذكرت أن الرجال قوّامون على النساء وقد نحت الشرائع الأوروبية هذا النحو فخولت للرجل مثل هذه السلطة على زوجته وسمتها سلطة الزوجية ومع ذلك فكل إنسان يرى النساء الغربيات متمتعات بحريتهن.

وهكذا يمضي مفكرنا النابه قاسم أمين في ذكر العديد من الأمثلة التي يريد من ورائها الدفاع عن حرية المرأة وبيان أضرار الحجاب، ونجد هذا واضحاً تماماً ليس في هذا الفصل فقط والذي عنوانه حرية المرأة بل نجده أيضاً في الفصل الذي يناقش فيه الواجب على المرأة لنفسها، وهو يدافع عن تعليم المرأة ويبين لنا أهمية أن تفعل، فمهما اختلف الناس في فهم طبيعة المرأة لا يجوز أن يدعي أحد أنها يمكنها أن تستغني عن الأعمال التي تحافظ بها على قواها الحيوية وتعدها للقيام بحاجات وضرورات الحياة الإنسانية. وإذا كان الكثير منا يظن أن المرأة في غنى عن أن تتعلم وتعمل ويزعمون أن رقة مزاج النساء ونعومة بشرتهن وضعف بنيتهن يصعب منه أن يتحملن متاعب الكد وشقاء العمل، فإن هذا الكلام هو في الحقيقة تدليس على النساء وإن كان ظاهره الرأفة عليهن.

ويحلل تحليلاً دقيقاً أوجه الحاجة إلى عمل المرأة وخاصة بالنسبة لنفسها على المستوى الشخصي والعائلي على الأقل وذلك حتى لا تبقى عالة على أبيها أو أخيها في حالة عدم زواجها. وهو يذكر العديد من الأمثلة لكي يدلل بها على وجهة نظره ويضرب أيضاً أمثلة كثيرة لبعض المهن التي يمكن للمرأة القيام بها. فيجب أن تربى المرأة على أن تكون لنفسها أولاً لا أن تكون متاعاً لرجل ربما لا يتفق لها أن تقترن به مدة حياتها. يجب أن تربى المرأة على أن تدخل في المجتمع الإنساني. وهي ذات كاملة لا مادة يشكلها الرجل كيف ما شاء. يجب أن تربى المرأة على أن تجد أسباب سعادتها وشقائها في نفسها لا في غيرها (ص 90).

إنها مبادىء يقررها قاسم أمين في كتابه عن المرأة الجديدة. ومن الواضح دفاعه عنها خلال كل صفحات وفصول كتابه. وهو يرتب على ذلك قوله: نتج من كل ما تقدم أن للمرأة حقاً في أن تشتغل بالأعمال التي تراها لازمة للقيام بمعاشها وأن هذا الحق يستدعي الاعتراف لها بحق آخر وهو أن توجه تربيتها إلى الطرق التي تؤهلها إلى

الانتفاع بجميع قواها وملكاتها. وليس معنى ذلك إلزام كل امرأة بالاشتغال بأعمال الرجال وإنما معناه أنه يجب أن تهيأ كل امرأة للعمل عند مساس الحاجة إليه.

وهذا ما نجده أيضاً في الفصل الذي يناقش فيه «الواجب على المرأة لعائلتها» فهو يدافع عن عمل المرأة، ويرد على ظن بعض الناس بأن تمتع المرأة بحريتها واشتغالها بما يهتم به الرجل والتوسع في تربيتها يؤدي إلى إهمالها في القيام بما يجب عليها في الشؤون العائلية، وبالتالي وضعوا بينها وبين العالم الخارجي حجاباً تاماً حتى لا يشغلها شيء عن معاشرة زوجها وإدارة منزلها وتربية أولادها.

كما نطالع في آخر فصل من فصول كتابه مناقشة مستفيضة لموضوع التربية والحجاب وهو فصل بذل فيه مفكرنا قاسم أمين جهداً واضحاً بارزاً وإن كان يميل في بعض نقاطه إلى التركيز على رأيه دون المناقشة الموضوعية للآراء المخالفة. كما نجد فيه نوعاً من الخلط وإدخالاً لبعض الموضوعات التي لا تدخل دخولاً مباشراً في الموضوع الذي يكتب فيه.

وفي الصفحات الأخيرة من الكتاب، أي الخاتمة، فإننا نجد تركيزاً من جانب المؤلف على بيان أن النساء قطعن دور الاستعباد ولم يبق بينهن وبين الحرية إلا حجاب رقيق، إذا شعر المصريون بالحاجة إلى تربية بناتهم بعد أن كانوا لا يعلمونهن شيئاً، كما تم تخفيف الحجاب وذهابه شيئاً فشيئاً، بالإضافة إلى ضيق الشبان من التزوج على الطريقة القديمة وتمنّيهم تغييرها بما يمكنهم من معرفة المخطوبة. بل إن الحكومة قد اهتمت بموضوع إصلاح المحاكم الشرعية وما يتعلق بهذا الإصلاح من مجالات تتعلق بالعائلات المصرية وموضوع تعدد الزوجات، وتخويل المرأة حق الطلاق.

وهو يشير إلى ما جاء في تقرير الشيخ محمد عبده الخاص بإصلاح المحاكم الشرعية، ويركز على كلامه الخاص بموضوع تعدد الزوجات حين قال: هذا وإني أرفع صوتي بالشكوى من كثرة ما يجمع الفقراء من الزوجات في عصمة واحدة. فإن الكثير منهم عنده أربع من الزوجات أو ثلاث أو اثنان وهو لا يستطيع الانفاق عليهن ولايزال معهن في نزاع على النفقات وسائر حقوق الزوجية ثم إنه لا يطلقهن ولا واحدة منهن ولا يزال الفساد يتغلغل فيهن وفي أولادهن ولا يمكن له ولا لهن أن يقيموا حدود الله وضرر ذلك بالدين والأمة غير خاف على أحد.

وكم يثني قاسم أمين على الشيخ محمد عبده حين يجد من جانبه اهتماماً بمسألتين أثارهما في كتاب تحرير المرأة ولم يغفلها في كتاب المرأة الجديدة وهما ـ كما قلنا ـ مسألة تعدد الزوجات ومسألة تخويل المرأة حق الطلاق فهو يقول: هاتان

المسألتان مسألة تعدد الزوجات ومسألة حق الطلاق هما من أهم المسائل التي استلفتنا إليها الأنظار في كتاب تحرير المرأة. ويسرنا أن عالماً عظيماً وفقيهاً حكيماً مثل الشيخ محمد عبده رأى أنهما جديرتان بهمته فأيد بصوته المسموع ما اقترحناه فيهما (ص 135).

مسائل عديدة وموضوعات شائكة تعرض قاسم أمين لدراستها وتحليلها، وقد تسلح بالشجاعة لا شك في ذلك وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار الفترة الزمنية التي أتمّ فيها تأليف هذا الكتاب، كتاب المرأة الجديدة. وإذا كنت قد أشرت إلى بعض مواضع الضعف في كتاب قاسم أمين سواء من حيث المنهج الذي سار عليه أو المادة العلمية في كتابه، إلا أنني أقدر شجاعته، إذ أن عقليته تبدو متفتحة وما أحوجنا الآن إلى أمثاله. مناقشاته تعد إلى حد كبير مناقشات مستفيضة زاخرة بالأمثلة الواقعية الحية وهذا كله يحمد له.

إن قضية التنوير في فكرنا العربي المعاصر، إذا كانت قضية شائكة ومتعددة الجوانب ومن بينها قضية المرأة، فإنه كان من الضروري إذن أن نشير من جانبنا إلى رأي لواحد من المفكرين المعاصرين، والذين ارتبط اسمهم بالدفاع عن المرأة وذلك رغم اختلافنا معه كما سبق أن أشرنا، حول رأي أو أكثر من الآراء التي قال بها.

الفصل الخامس
محمد إقبال وقضية التجديد في علاقتها بالتنوير

نود أن نشير في البداية إلى أن مفكرنا محمد إقبال، لا يعد داخلاً في إطار الفكر العربي بمعناه المباشر، إذ أنه ليس عربي الأصل، ولكن من الصعب أن نتخطاه ونحن نكتب عن العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر. فأفكاره، تدخل في إطار الفكر الإسلامي من خلال علاقته بالعروبة، وكثير من مصادره الفكرية، تعد مصادر عربية إسلامية، بل إنه أول من نادى بفصل المسلمين عن الهندوكيين في دولة مستقلة، فكانت الباكستان.

وقد ولد محمد إقبال عام 1873 م في سيالكوت بالبنجاب وانتشرت ضياء أفكاره على امتداد العالم الإسلامي والعربي شرقاً وغرباً. بل عرفت أفكاره أكثر دول العالم الأخرى.

ترك لنا مفكرنا وشاعرنا محمد إقبال العديد من الكتب والدواوين التي تكشف عن عمق أفكاره وغزارة اطلاعه على الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية قديمها وحديثها. ومن بين كتبه ودواوينه، تجديد الفكر الديني في الإسلام، وديوان صلصلة الجرس، وأسرار الذاتية. ورموز نفي الذاتية، وجاويد نامه (الكتاب الخالد)، ومسافر، وجناح جبريل، وديوان ضرب كليم وهو من دواوينه الهامة من حيث الأفكار الفلسفية وهدية الحجاز... إلى آخر كتبه ودواوينه والتي اهتم بها المهتمون بأفكاره وآرائه الأدبية والفلسفية وعلى رأسهم في مصر الدكتور عبد الوهاب عزام، وأيضاً الدكتور حسين مجيب المصري.

بحث محمد إقبال في العديد من القضايا الفكرية والأدبية والفنية. ويمكننا القول بأن فكر محمد إقبال يعد من نوع الفكر المفتوح وليس من طراز الفكر المغلق الجامد. لقد وضع لنفسه وللمسلمين فلسفة أخذها من صميم عقيدته ولكن على أساس النظر إلى العقيدة من خلال العمل والسلوك. إنه يقول في إحدى قصائده:

جهاد المؤمنين لهم حياة   ألا أن الحياة هي الجهاد
عقائدهم سواعد ناطقات   وبالأعمال يثبت الاعتقاد

وكانت فلسفته رد فعل على الأحوال التي لاحظها وأدركها في الأمم العربية الإسلامية. لقد أدرك محمد إقبال بثاقب نظره أن الإسلام قد أصبح بين معتنقيه جسداً بلا روح. أصبح مجموعة من الرموز غير المفهومة ومن هنا فقد وجد لزاماً عليه أن ينبه المسلمين إلى الأخطاء التي تنتشر بينهم ثم يدعو بعد ذلك إلى التجديد، محدداً مواضع الداء وطرق العلاج إنه يقول في إحدى قصائده:

أرى التفكير أدركه خمول   ولم تبق العزائم في اشتعال
وأصبح وعظكم من غير سحر   ولا نور يطل من المقال

يمكن القول بأن الاهتمام الرئيسي للشاعر والمفكر العملاق محمد إقبال، إنما كان منصباً أساساً حول قضية التجديد، أو ما نسميه بقضية الأصالة والمعاصرة.

لقد دعا مفكرنا العظيم محمد إقبال إلى تجديد التفكير الديني وأصبح علماً من أعلامه والدّاعين إليه. بل لا نبالغ إذا قلنا إن شاعرنا يعد من أبرز الداعين إلى التجديد في عالمنا العربي والإسلامي المعاصر.

ولا يخفى علينا أن من يحمل دعوة التجديد في عالمنا الإسلامي أو عالمنا العربي، لا بد وأن يحدد لنا بدقة موقفه من قضايا عديدة تدور حول التجديد وتتصل به من قريب أو من بعيد. ومن تلك القضايا، قضية الصلة بين العقل والعاطفة، وقضية الأصالة والمعاصرة، وقضية موقفنا إزاء ثقافة الغرب، أي الصلة بين الثقافة الإسلامية من جهة، والثقافة الغربية من جهة أخرى. وما الذي نأخذه من تراثنا الماضي وماذا نرفض من ذلك التراث. وهل يعد تراثنا القديم كله مناسباً لحياتنا المعاصرة، أم أن جزءاً منه فقط هو الذي يواكب حياتنا التي نحياها الآن بحيث يكون الجزء الآخر غير متفق مع حياتنا المعاصرة. وقضية إحياء التراث... وهكذا إلى آخر القضايا التي تعرض لذهن المفكر في عالمنا الإسلامي والعربي المعاصر.

فإذا جاء مفكرنا الكبير محمد إقبال وبحث في تلك القضايا، فإن هذا يؤدي بنا إلى الإعجاب بعمق نظرته وبدقة تحليله وبعبقريته الفذة في معالجة تلك القضايا التي نرى أنها تدور حول نقطة رئيسية أساسية وهي التجديد.

لقد كان شاعرنا محمد إقبال حريصاً الحرص كله على معالجة تلك القضايا وهذا يتضح لنا تماماً إذا رجعنا إلى كثير من دواوينه ورسائله وكتبه وأهمها في هذا المجال الذي نتحدث عنه، كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام.

ويمكن القول - إذا حللنا بدقة محاولة محمد إقبال في مجال التجديد - بأن فلسفته تعد من تلك الفلسفات الحية المفتوحة وليست من طراز الفلسفات الساكنة المغلقة على نفسها. إنه قد وضع لنفسه وللمسلمين فلسفة أخذها من صميم عقيدته، وكانت فلسفته رد فعل على الأحوال التي لاحظها وأدركها في كثير من الأمم الإسلامية.

إن دعوة محمد إقبال إلى الإصلاح الفكري والاجتماعي تعد من الدعوات التي لا يمكن أن نتغافل عنها بأي حال من الأحوال. فالذين يبحثون اليوم في قضايا التجديد وقضايا الأصالة والمعاصرة، سيجدون في فكر إقبال وفلسفة إقبال محاولة فريدة من نوعها، محاولة لم يسبق إليها. سيجدون لديه الكثير من الأفكار الخصبة والتصورات التي تعد ثرية ثراء لا حد له، حول القضايا التي يبحثون فيها. سيجدون في محاولة التجديدية رجوعاً إلى تراثنا الإسلامي وما فيه من قيم خلاقة مبدعة. إذ لا يصح عنده بأي حال من الأحوال الابتعاد عن تراثنا في الماضي، ومن لا ماضي له لا حاضر له ولا مستقبل.

وإذا كان محمد إقبال قد اهتم اهتماماً رئيسياً في مؤلفاته ووسائله بقضية التجديد، فإنه يمكن القول بأن نقطة البداية في فكره الفلسفي حول التجديد، إنما تتمثل في الذاتية. إن بداية التفكير نحو قدرة الله في ذات الإنسان. فمن عرف نفسه فقد عرف ربه. لقد أراد محمد إقبال أن يبدأ الطريق من ذاته بحيث ينطلق إلى الله تعالى. فالله غاية الغايات ومنتهى الآمال.

إن نقطة البداية إذن في دعوته التجديدية تعد معبرة عن الإيمان، ومن هنا كانت فلسفته فلسفة تتضمن دعوة لبعث جديد للأمة الإسلامية في أرجاء العالم كله من مشرقه إلى مغربه. إن محمد إقبال إذا كان قد دعا لفلسفة إسلامية أساساً، فإن السبب في ذلك أنه وجد فكرنا الإسلامي الأصيل يعد معبراً عن أبعاد لا نهاية لها، أبعاد قابلة للثراء بحيث يستطيع هذا الفكر الإسلامي أن يستوعب كل الثقافات والحضارات على مر العصور قلنا إن الدارس لفلسفة المفكر الكبير محمد إقبال يجد من جانبه تأكيداً على وجود الذات والشخصية الفردية. وهذا التأكيد من جانب إقبال لا يعني دعوة للأنانية كما يظن البعض، إذ أن محمد إقبال يعد أبعد ما يكون عن الدعوة لتلك الفكرة، فكرة الأنانية، بل إن الذاتية عنده تعد تعبيراً عن الروح المنشيء الخلاق الذي أودعه الله تعالى في الإنسان.

إننا يجب أن نحلل تمام التحليل المصطلحات التي يستعملها محمد إقبال. فإذا كنا نجده يستعمل مصطلح أو فكرة الذاتية، فإنه لا يقصد منها الأنانية. والدليل على

ذلك أن إقبال على الرغم من تأكيده على وجود الشخصية والذاتية لكل فرد، إلا أنه يؤكد باستمرار في كتاباته على أنه يوجد نوع من التناسق والانسجام والتناغم والتوافق بين هذه الوحدات أو الفرديات. إن كل فرد يعد قطعة في بناء الوجود الكثير الشامل. وكل فرد لابد وأن يتعامل مع غيره. ومن هنا فإنه يمكننا القول بناء على كتابات محمد إقبال في مجال التجديد بصفة خاصة، أن الفرد يعد منفصلاً ومتصلاً في آنٍ واحد. يعد منفصلاً إذا نظرنا إليه في حد ذاته، ويعد متصلاً إذا نظرنا إلى علاقاته بالآخرين، كالأواني المستطرقة في انفصالها واتصالها في آن واحد. أو كما يقول محمد إقبال بمثال هو شمع لحفل. إن شمع الحفل يعد وحيداً ورفيقاً في آن واحد.

إن هذه الدعوة من جانب محمد إقبال إن دلتنا على شيء فإنما تدلنا على أن محمد إقبال يؤكد على احترام شخصية الفرد وكرامته ويؤكد في نفس الوقت على ضرورة تعاونه مع زملائه في المجتمع، وبدون ذلك سوف لا تتحقق سعادة الفرد ولا سعادة المجتمع.

إن هذه الدعوة عند محمد إقبال تعد تعبيراً عن أن الإنسان يعد كائناً اجتماعياً بطبعه. وإذا كان الفلاسفة من أمثال أرسطو وابن سينا قد أكدوا على هذه الفكرة، فكرة أن الإنسان يعد اجتماعياً بطبعه أو مدنياً بطبعه، إلا أننا نجد جديداً عند محمد إقبال. نجد فكرة ثرية ورائعة ودقيقة عند محمد إقبال. هذه الفكرة هي أن محمد إقبال يذهب إلى أن الانتقال من نطاق الفردية إلى نطاق الجماعة أو المجتمع لا يتم إلا بالعمل والكفاح. إن التواصل بين أفراد المجتمع لا يمكن أن يتحقق إلا بالعمل والحركة لا الكسل والخمول. إن هذا الكفاح والعمل ينقلنا من الفوضى إلى النظام.

إننا لو تأملنا الكثير من أقوال شاعرنا محمد إقبال وجدناه ينظر إلى العالم كله أو الكون هذه النظرة أي الانتقال من الفوضى إلى النظام أو الكثرة المتعددة ولكنه تجمعها وحدة، تماماً كما نقول إن كلمة الكون (universe) يمكن تحليلها إلى مقطعين (uni) بمعنى الشيء المتحد، (verse) بمعنى الشيء المتعدد المختلف المتنوع. ومن هنا نقول عن الكون، إنه الكثرة ولكن تجمعها وحدة والوحدة لا تكون إلا بالعمل، والعمل باستمرار ودواماً. لقد كان محمد إقبال حريصاً على أن يؤكد لنا أن فلسفة تعد فلسفة حياة، فلسفة عمل، فلسفة قوة. إنه يذكرنا باستمرار أن أي شعب لن يصيبه الهلاك إذا تسلح بالجد والعمل، ولن تنتهي حضارة إذا جعلت العمل دائماً هو هدفها.

بل يمكن القول بأن تلك الدعوة من جانب محمد إقبال قد أثرت في نظرته للفنون. فإقبال لا ينادي بفصل الفن بكافة فروعه ومجالاته عن الحياة والإنسان. إن الفن

عنده لايصح أن يكون محاكاة للطبيعة، بل يجب أن يكون تعبيراً عن تأثير الإنسان في الطبيعة. إنه إذا كان يدعو إلى الذاتية والشخصية المستقلة، فإنه يرى في هذا المجال، مجال الفن، أن الفنان الحق يعد خلاقاً مبدعاً، وليس مقلداً إن الفن عنده يمكنه أن يدعو الناس إلى المثل العليا. وطالما يذكر لنا إقبال أنه يقصد في دواوينه إلى أن يضع أمام الناس مثلاً وقيماً عليا رفيعة. أما الفن الذي يتصل بالضعف والفساد من قريب أو من بعيد، فإنه لا يعد فناً حقيقياً، يعد فناً لا قيمة له ولا طائل من ورائه. إن الفن ـ فيما يرى إقبال ـ قصده الحياة، والحياة قوة لا ضعف.

ولعل ذلك يدلنا على أن دعوة محمد إقبال التجديدية، إنما يرتبط كل جانب منها بالجانب الآخر، وأن التجديد عنده لا يعد منحصراً في مجال دون مجال، لا يعد مقتصراً على مجال نظري دون مجال عملي، وهذا كان شيئاً متوقعاً من جانب المفكر العظيم محمد إقبال، إذ أن التجديد عنده يعد دعوة إلى إعادة بناء الفرد والمجتمع، إعادة بناء الفكر الإسلامي.

إن محمد إقبال إذا كان يؤكد باستمرار على وجود الذات، فإنه لا يرتضي إذن القول بالفناء أو وحدة الوجود، على النحو الذي نجده عند بعض المتصوفة وخاصة محيي الدين بن عربي. إن دعوة هؤلاء المتصوفة تعد في نظر مفكرنا محمد إقبال دعوة إلى ذوبان لشخصية وانهيار الذاتية. إن إقبال يذكرنا باستمرار بالاختلاف بين كل فرد والآخر تأكيداً من جانبه على عدم إلغاء معالم شخصية الفرد، تأكيداً من جانبه على الذاتية. إن إقبال إذا كان قد حدد نقطة البداية في فكره الفلسفي التجديدي. وأعني بها نقطة الذاتية كنقطة انطلاق، فإنه كان متوقعاً من جانبه إذن توجيه النقد إلى الفناء أو الحلول أو وحدة الوجود وغيرها من أفكار.

والواقع أن محمد إقبال إذا كنا نجد لديه حساً صوفياً، إلا أن التصوف عنده هو تصوف القوة، وليس تصوف الخضوع والكسل والهزيمة وإنكار الذاتية. ومن هنا يلتقي محمد إقبال مع سائر أنصار التجديد في عالمنا العربي والإسلامي. إننا إذا درسنا أفكار المجددين في عالمنا العربي والإسلامي فإننا نجد من جانبهم رفضاً للتصوف الذي يجعل الفرد عالة على الآخرين. نجد عندهم رفضاً للتصوف الذي لا يعترف بحرية الإرادة الإنسانية. وغير خاف علينا أن المجدد الذي يسعى إلى تغيير أحوال المجتمع لا بد وأن يبث في الأفراد الإيمان بحرية الإرادة. فالمجدد إذن يكون من أنصار القول بحرية الإرادة، ويكون بالتالي كاشفاً للأخطاء والمغالطات التي يقول بها أنصار مذهب الجبر، أو القضاء والقدر، أي أن الإنسان لا حول له ولا قوة.

لقد دافع محمد إقبال دفاعاً مجيداً عن حرية الإرادة الإنسانية وكشف عن العوامل الفلسفية والسياسية التي تؤدي إلى القول بأن الإنسان لا حول له ولا قوة وأنه مجبر مسير. لقد بين الأخطاء الموجودة في القول بالجبر. فالناس لهم إرادة مضمونها الحرية والاختيار لا الجبر والقهر والإرغام.

وإذا كنا قد أشرنا في بداية دراستنا إلى أن المجدد لا بد أن يحدد موقفه من قضايا عديدة، من بينها قضية الأصالة والمعاصرة، والأصالة تعني غالباً التراث، والمعاصرة تعني إلى حد كبير علوم الغرب وحضارته. نقول إذا كان المجدد يحاول تحديد موقفه من هذه القضية وغيرها، فإننا نجد محمد إقبال يبحث بعمق في تلك القضايا. إن محمد إقبال ينظر بحذر إلى ثقافة وحضارة الغرب ولكن ليس معنى ذلك أنه يرفض الحضارة الغربية أو الثقافة الغربية. محمد إقبال يعد أساساً من المجددين، والمجدد عادة لا يريد أن يقف عند التراث، والتراث فقط. المجدد عادة لا يصح أن يقلد الحضارة الغربية أو الثقافة الغربية مجرد تقليد أعمى. إن المجدد غالباً ما يأخذ من التراث ويأخذ في نفس الوقت من الحضارة الغربية. وهذا نجده عند محمد إقبال إلى حد كبير جداً. لم يرتض محمد إقبال لنفسه أن يقف عند التراث لمجرد تراث. لم يرتضِ لنفسه أن يقف عند حدود الماضي لمجرد أنه ماضٍ، بل نجده داعياً إلى تجديد التفكير الديني في الإسلام. نجد لديه دعوة تعد دعوة إلى الانفتاح والحركة وليست دعوة إلى الانغلاق والسكون.

إن محمد إقبال ينبهنا إلى ضرورة مراعاة ظروف البيئة والأحوال الاجتماعية. لا بد في رأيه أن تضع نصب أعيننا أن للروح مطالب كما أن للجسد مطالب ورغبات. فسلام العالم ورفاهيته يتوقفان على القيام بالتوفيق بين حضارة الغرب والشرق، وإن كان إقبال يفضل حضارة الشرق لأننا نجد فيها مواكبة واتساقاً بين العقل من جهة والعاطفة من جهة أخرى. إنه يقول: «صدقوني أن أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان. أما المسلم فإنه له هذه الآراء النهائية القائمة على أساس من تنزيل يتحدث إلى الناس من أعماق الحياة والوجود.

وهذا القول لا يعني - كما سبق أن ذكرنا - رفضاً للحضارة الغربية أساساً، إذ أن إقبال نفسه قد استفاد منها، ولكن كل ما يقصده هو توجيه الأذهان إلى قيمنا الإسلامية الداخلية حتى نستفيد منها ونرجع إليها علها تكون عوناً لنا على حل مشكلاتنا. إنه باستمرار يدعو في مجال التجديد إلى نوع من التوفيق بين العقل والقلب ويريد أن يضيف إلى الفكر أبعاداً من الشوق والعشق والوجدان، حتى لا يكون فكراً صارماً جافاً

يدخل في إطار الأقوال الجدلية اللفظية. فإذا كان ديكارت يقول: أنا أفكر إذن أنا موجود، فإن إقبال يقول: إنني عاشق إذن فأنا حي. إن صوت العشق ينادي في إيمان إنني موجود، وسيبقى العشق دواماً وباستمرار معبراً ـ فيما يرى إقبال ـ عن الجوهر الحقيقي للروح.

والواقع أن تلك الدعوة من جانبه نجدها في كتابه الرائع تجديد التفكير الديني في الإسلام كما نجدها في سائر دواوينه ومن بينها رسالة المشرق وصلصلة الجرس وأسرار الذاتية ومسافر وجناح جبريل وضرب كليم وهدية الحجاز.

وإذا كانت دعوة محمد إقبال التجديدية تقوم على الإيمان بالدين الإسلامي ومبادئه وقيمه ومثله العليا، فإنه قد وجد من جانبه أنه من الضروري الإيمان بالعناية الإلهية والغائية ونفي القول بأن العالم وجد عبثاً أو مصادفة. إن محمد إقبال يؤمن بالتفاؤل والعناية الإلهية والغائية. ومن يطالع كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» والذي كان في الأصل سلسلة من المحاضرات، يجد أنه قد خصص الكثير من الصفحات للدفاع عن هذا الجانب. فالعالم لم يخلق عبثاً. يقول تعالى: ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين، ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾.

والعناية الإلهية ظاهرة والغائية بارزة، ليس في الكون فقط، بل بالنسبة للإنسان الذي يحيا في الكون. إن الإنسان في صميم كيانه كما صوره القرآن الكريم يعد قوة مبدعة وروحاً متصاعدة تسمو في سيرها قدماً من حالة وجودية إلى حالة وجودية أخرى. والإنسان يستطيع تغيير ما في نفسه لأنه يملك الإرادة التي وهبها الله تعالى له.

والواقع أن هذا الجانب الذي يبحث فيه محمد إقبال والذي يتعلق بإثبات الغائية والعناية الإلهية يرتبط ارتباطاً مباشراً بقضية التجديد، إذ لا يخفى علينا أن من واجب المجدد الذي تعد أفكاره نابعة أساساً من الإيمان بالدين الإسلامي، الدفاع عن الدين ومبادئه وخاصة في الوقت الذي يجد فيه مجموعة من الملحدين أو المتشككين في هذا المبدأ أو ذاك من مبادىء الدين الإسلامي. نقول هذا رغم ما نجده أحياناً عند محمد إقبال من جوانب خطابية إنشائية بلاغية.

لقد ساعد إقبال على أن يقدم لنا نظرة ثاقبة حول التجديد، اطلاعه الواسع وشخصيته الفذة وتأملاته التي تعد عميقة غاية العمق. لقد كان مطلعاً على الثقافات التي سبقته سواء كانت تمثل التراث الشرقي أو التراث الغربي، تمثل الحضارة العربية، أو الحضارة الغربية، وقد أضاف إلى اطلاعه الغزير، تأملات دقيقة رائعة، أضاف إلى اطلاعه

حساً فلسفياً دقيقاً. ومن هنا لم يكن مقلداً ولا مجرد متابع لمن سبقوه، بل ساعياً نحو التجديد بكل ما أوتي من قوة فكرية. وإذا درسنا تاريخ الحركات التجديدية في عالمنا الإسلامي فلا بدّ أن نضع مفكرنا العظيم محمد إقبال في مكانة كبيرة. لقد كان محمد إقبال معبراً عن عظمة الفكر، كان معبراً عن آراء غاية في الدقة سواء في أبعادها النظرية أو أبعادها العملية، ومن هنا فإنه يعد عن طريق أفكاره الرائعة المثمرة داخلاً في تاريخ التجديد من أوسع الأبواب.

ولكن هذا كله لا يؤدي بنا إلى التغافل عن العديد من الأخطاء التي وقع فيها محمد إقبال. أخطاء من حيث التعميمات، ومن حيث المنهج أيضاً. إن موقفه من الحضارة الغربية، والذي سبق أن أشرنا إليه، يحتاج إلى مراجعة مستمرة ونقول من جانبنا، ونكرر القول، ليت عالمنا العربي يصبح قطعة من أوروبا في تراثها الأدبي والفني والعلمي، فالنهضة الآن لا نجدها إلى حد كبير متحققة إلا في أوروبا ومن هنا كان من الضروري لكي يتحقق التنوير في عالمنا العربي، من الاستفادة من أوروبا بقدر ما نملك، بقدر استطاعتنا، ومن المنطقي كما سبق أن قلنا، أن يلحق المتأخر بالمتقدم.

لا يصح أن نطلب من المتقدم أن يقف في مكانه بحكم المشاركة الوجدانية، حتى يلحق به المتأخر هذه سنة الله في خلقه، ولن نجد لسنة الله تبديلاً.

صحيح أننا نجد بعض الأفكار التنويرية عند مفكرنا غير العربي، والذي كان ينظر إلى مشكلاتنا الثقافية بروح عربية، ولكن من الصحيح أيضاً أن نقول بأنه من الضروري التنبه إلى العديد من الأخطاء التي وقع فيها مفكرنا محمد إقبال، وبحيث ننظر إليه كفرد من أفراد البشر يقول بأفكار تتفق معه فيها تارة، ونختلف معه تارة أخرى لا أن ننظر إليه كقديس.

الفصل السادس
مصطفى عبد الرازق
وحقيقة فكره الفلسفي التنويري

أولاً: حياته الفكرية وموقفه الفلسفي التنويري:

يمكننا القول بأن الدارس لتاريخ الفكر التنويري العربي المعاصر، والفلسفي منه على وجه الخصوص، لن يكون بإمكانه تخطي دور الشيخ مصطفى عبد الرازق، ولا التغافل عن مكانته البارزة في مجال هذا الفكر سواء في مصر، أو في بقية بلدان العالم العربي. لقد قام بدور رائد في مجال هذا الفكر. قام بدور بارز يجعله ولا شك رائداً من رواد هذا الفكر.

إن أساتذة الفلسفة في عالمنا العربي المعاصر من مشرقه إلى مغربه، يعترفون بالأثر البالغ لهذا المفكر العربي، يعترفون ببصماته البارزة على فكرنا المعاصر، يدركون الدور الهام الذي قام به هذا المفكر الذي لم تكن حياته مخصصة للتأليف والتدريس في مجال الفلسفة فحسب، بل في مجال الفقه ومجال الأدب والحياة الاجتماعية العملية أيضاً.

وإذا كنا نجد أكثر من يكتبون عن الشيخ مصطفى عبد الرازق يركزون أساساً على حياته، فإننا سنحاول من جانبنا، بعد الإشارة، إشارة موجزة إلى حياته الفكرية والاجتماعية، أن نركز على مجهوداته في مجال التأليف وخاصة بما يتعلق منه بالفلسفة، وصلتها بالتنوير، وذلك حتى نستطيع تقديم صورة متكاملة لتلك الشخصية التي جمعت بين النظر والعمل، بين الفكر من جهة، والإصلاح الاجتماعي من جهة أخرى.

لقد ولد الشيخ مصطفى عبد الرازق عام 1885 ميلادية في أسرة مصرية صميمة وعريقة. ولد بقرية تسمى قرية أبو جرج التابعة لمحافظة المنيا، إحدى محافظات الوجه القبلي في صعيد مصر.

وتزود الشيخ مصطفى عبد الرازق بالثقافة الأكاديمية في أكثر من مجال من مجالات الفكر. وقد ظهر أثر هذه الثقافة في الكتب والمقالات والدراسات التي تركها لنا، والتي أثرت بدورها في فكرنا العربي المعاصر تأثيراً كبيراً.

درس الشيخ مصطفى عبد الرازق على يد الإمام محمد عبده الذي كان يلقي الدروس بجامع الأزهر ويمكننا القول بأن مصطفى عبد الرازق قد استفاد من دروس الإمام محمد عبده. فهما يمثلان انفتاحاً على الفكر الغربي، كلاهما يمثلان اهتماماً بفكرنا العربي وتراثه، كلاهما يهتم بالفلسفة سواء تمثلت في علم الكلام أو تمثلت عند الفلاسفة العرب من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا. لقد استطاعا المزج بين الفكر العربي من جهة، وحضارة الغرب من جهة أخرى. إنهما لم يتمسكا بالتراث لمجرد أنه تراث بحيث يرفضان حضارة الغرب وعلوم الغرب وفلسفته، إنهما لم يسخرا من التراث لمجرد أنه قديم، بل إنهما من خلال الكتب العديدة التي تركاها لنا، يمثلان ـ كما قلنا ـ في فكرهما ومنهجهما الأخذ من الغرب إذا لم يتعارض الفكر الغربي مع تراثنا الأصيل. ومن يقرأ كتاب مصطفى عبد الرازق «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، وكتاب الإمام محمد عبده «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية»، يلاحظ أنهما عرفا معرفة دقيقة آراء الغربيين واتفقا مع الغربيين تارة واختلفا مع الغربيين تارة أخرى.

بل إننا إذا قلنا إننا نهتم الآن بقضية الأصالة والمعاصرة، بقضية التنوير، بقضية العقل والتراث في عالمنا العربي من مشرقه إلى مغربه، فإننا نجد عند كل من محمد عبده، ومصطفى عبد الرازق الذي استفاد من دروس محمد عبده، نجد عندهما مساهمة في حل تلك المشكلة مشكلة الأصالة والمعاصرة. وإذا قلنا بالأصالة والمعاصرة فقد قلنا بالتراث وقلنا أيضاً بحضارة الغرب وعلومه. إن الجمع بين الأصالة والمعاصرة يعني عدم رفض التراث لأنه يمثل تاريخنا، يمثل واقعنا المشرق، كما يعني الجمع أيضاً عدم رفض حضارة الغرب، بل الأخذ منها بما يتفق مع تراثنا.

إن الدارس والمحلل لكتابات مصطفى عبد الرازق يتأكد له كيف استطاع مصطفى عبد الرازق الجمع بين القديم والجديد، الجمع بين التراث من جهة والحضارة الحديثة بعلومها وفنونها وفلسفاتها وآدابها من جهة أخرى.

وإذا كان مصطفى عبد الرازق قد حاول جهده الجمع بين القديم والجديد متأثراً في ذلك بالشيخ محمد عبده، فإنه مما لا شك فيه كان مستفيداً أيضاً في دراسته بفرنسا. لقد سافر إلى فرنسا عام 1909 م والتحق بالسوربون، وقد توفر له الاستفادة من المحاضرات التي كان يلقيها العلاّمة إميل دوركايم، وهو من أشهر العلماء في عصره، وكتبه ودراساته تعد أبلغ شهادة على المكانة العلمية التي يحتلها هذا العالم الفرنسي في مجال علم الاجتماع بصفة خاصة والدراسات الإنسانية بصفة عامة.

لم يكن شيخنا مصطفى عبد الرازق طالباً بفرنسا يتلقى الدروس عن مشاهير

العلماء فحسب، بل إنه قام بالتدريس أيضاً. لقد حاضر في موضوع الشريعة الإسلامية وذلك بكلية الشريعة الإسلامية وذلك بكلية الحقوق بجامعة ليون وهي من جامعات فرنسا المشهورة. كما حاضر في الأدب العربي واللغة العربية وكان ذلك بكلية الآداب التابعة لجامعة ليون أيضاً.

وإن دلنا ذلك على شيء، فإنما يدلنا على كفاءة الشيخ مصطفى عبد الرازق، إذ أنه لم يكن مجرد طالب يتلقى العلم، بل أضاف إلى ذلك نوعاً من المساهمة من جانبه يتمثل في التدريس في بعض المجالات الدينية والأدبية.

وبعد حوالي ست سنوات من طلب العلم بفرنسا والقيام بالتدريس والمحاضرة أيضاً، حضر الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى مصر، وكان ذلك عام 1915، وبعد عودته شغل العديد من المناصب العلمية والاجتماعية من بينها أنه كان بالإضافة إلى أستاذيته بالجامعة المصرية، سكرتيراً عاماً للأزهر ومفتشاً للمحاكم الشرعية في مصر، وشيخاً للأزهر بعد الشيخ المراغي.

وما يهمنا في هذا المجال الذي نتحدث عنه في دراستنا هذه، مجال ريادته للفلسفة في عالمنا العربي المعاصر، هو القول بأن الشيخ مصطفى عبد الرازق كان أول أستاذ مصري يلقي محاضرات في موضوع الفلسفة الإسلامية وذلك في الجامعة المصرية التي أنشئت بالقاهرة عام 1925 وأصبح اسمها الآن جامعة القاهرة.

يقول الدكتور إبراهيم مدكور في مقالة له عن الشيخ مصطفى عبد الرازق: لقد التف حوله في كلية الآداب بجامعة القاهرة نفر من صفوة الطلاب لقّنهم درسه، وعودهم على منهجه، ففهموا ذلك كله ووعوه. وكانت له عناية خاصة بالنصوص وشرحها. وتلك سنة أزهرية قديمة ومتبعة إلى اليوم في الجامعات الكبرى بأوروبا وأمريكا. ويظهر أن جامعاتنا في أعدادها الكبيرة وزحمتها الشديدة أصبحت لا تعيرها كل ما تستحق من عناية. واستطاع مصطفى عبد الرازق بطريقته أن يحبب تلاميذ المدارس الثانوية في الكتب الصفراء، وأن يفتح أعينهم على مراجع الثقافة الإسلامية المختلفة.

لقد جمع الشيخ مصطفى عبد الرازق بين مجال الفكر الفلسفي والفكر الديني والفكر الأدبي. لقد درس الكثير من الشخصيات معتمداً في دراسته على النصوص التي تركتها لنا تلك الشخصيات. وهذا المنهج فيما أرى يعد منهجاً غاية في الدقة والعمق. لقد عرف بشخصيات من أمثال الكندي والفارابي والليث بن سعد والبهاء زهير وفخر الدين الرازي، بل اهتم بفكر المعاصرين من أمثال الشيخ محمد عبده كما قلنا،

وذلك بأن أسهم في ترجمة رسالة التوحيد إلى اللغة الفرنسية، وهي من الرسائل الهامة التي تركها لنا محمد عبده.

إن ريادته للفلسفة في عالمنا العربي المعاصر تتجلى في مجالات كثيرة، تتجلى في أثره على طلابه سواء تلقوا العلم عنه بطريقة مباشرة أو استفادوا من كتبه ومنهجه، أي استفادوا بطريقة غير مباشرة. نذكر من بينهم إبراهيم مدكور وعثمان أمين وتوفيق الطويل ومحمد عبد الهادي أبو ريدة وعلي سامي النشار وأحمد فؤاد الأهواني ومحمود الخضيري وعبد الرحمن بدوي. إن هؤلاء يعترفون بالأثر البالغ لهذا المفكر المصري الذي لم تكن حياته مخصصة للكتابة والتدريس في مجال الفلسفة فحسب، بل في مجال الفقه، والحياة الاجتماعية أيضاً.

لقد تعدى أثره الجانب العلمي والفكري، إلى الأبوة الشاملة والرعاية الحقيقية لطلابه ومريديه داخل الجامعة وخارجها. لقد كان مثالاً للأستاذ، مثالاً للراعي الحقيقي للطلاب، الحريص على تشجيعهم أثناء تلقيهم العلم وأثناء تحضيرهم لدرجات علمية كالماجستير والدكتوراه، بل بعْد تخرجهم أيضاً. إننا نجده دواماً الحريص على رعاية طلابه رعاية شاملة قلما نجدها الآن.

ومن هنا فإننا نجد الذين درسوا على يديه، حريصين على تنبيه الطلاب إلى أهمية الكتب التي تركها لنا الشيخ مصطفى عبد الرازق والتي مازال طلابنا يجدون فيها الفائدة كل الفائدة. وكم كانت تلك الكتب دافعة لطلاب الدراسات العليا على الاهتمام برسائل الماجستير والدكتوراه وذلك في موضوعات فلسفية شتى.

قلنا إن الشيخ مصطفى عبد الرازق لم يقتصر على جانب التدريس الأكاديمي بالجامعة، بل قام بالكثير من أوجه النشاط الاجتماعي والسياسي. لقد تم اختياره وزيراً للأوقاف وظل يقوم بهذا المنصب لمدة ست سنوات على وجه التقريب منذ عام 1938 إلى عام 1944.

ولم تنقطع صلة الشيخ مصطفى عبد الرازق بالفلسفة خلال تلك الفترة التي كان فيها وزيراً أو كان فيها شيخاً للأزهر. لقد كان على صلة مستمرة بطلابه من دارسي الفلسفة مما يؤكد ريادته للفلسفة ولطلاب الفلسفة. كما تم انتخابه رئيساً فخرياً للجمعية الفلسفية المصرية والتي كان لها الكثير من النشاط الفكري والفلسفي، ومن بينها إصدار سلسلة من المؤلفات في مجال الفلسفة وغيرها من مجالات تتصل بها كمجال علم الاجتماع. وكان يشرف على إصدار هذه السلسلة الدكتور علي عبد الواحد وافي والدكتور عثمان أمين وكان أولهما رئيساً للجمعية وثانيهما سكرتيرها

العام. وقد أصدر الشيخ مصطفى عبد الرازق كتابه «فيلسوف العرب والمعلم الثاني»، ضمن مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية وكان ذلك قبل وفاته بعامين إذ صدر الكتاب عام 1945، وتوفي الشيخ مصطفى عبد الرازق في 15 فبراير عام 1947.

والواقع أن الشيخ مصطفى عبد الرازق قد ترك لنا القليل من المؤلفات، سواء في مجال الفلسفة العربية أو في مجال الفقه، بالإضافة إلى مجال الترجمة.

فمن بين أعماله في دائرة الفلسفة العربية، كتابه فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ذلك الكتاب الذي أشرنا إليه منذ قليل.

وفيلسوف العرب هو الكندي. لقد عرف بهذا الاسم في عالمنا المعاصر، نظراً لأنه من قبيلة عربية صميمة وهي قبيلة كندة. ولعل اهتمام مصطفى عبد الرازق بدراسة الكندي قد يعدّ رد فعل من جانبه على آراء نفر من المستشرقين الذين ذهبوا إلى أننا لا نجد عند العرب دروساً فلسفية ولا فلاسفة، وهذا جانب سنشير إليه بعد قليل، ويبين لنا الحس النقدي الذي كان يتمتع به مصطفى عبد الرازق.

أما ما يقصده بالمعلم الثاني فهو الفارابي، نظراً لأن أرسطو هو المعلم الأول.

وجدير بالذكر أن مصطفى عبد الرازق لم يدرس في كتابه السابق ذكره، الكندي والفارابي فحسب، بل أنه يخصص فصلاً للحديث عن الشاعر الحكيم المتنبي. ويخصص فصلاً لدراسة آراء ابن الهيثم عالم الرياضيات والفلكي المشهور ولذلك يسمى بيطليموس العرب. ويعقد فصلاً لدراسة آراء ابن تيمية.

والقارىء لكتاب مصطفى عبد الرازق والذي تناول فيه بالتحليل آراء خمسة من مفكري وفلاسفة وشعراء العرب، يلاحظ - على الرغم من صغر حجم الكتاب نسبياً - دقة الشيخ مصطفى عبد الرازق في التحليلات التي قام بها أثناء عرضه لهؤلاء الذين قام بدراسة آرائهم. كما يلاحظ وضوح أسلوبه وإشراقه الأدبي. وهذا يدلنا على أنه كانت لديه القدرة على تفهّم الآراء التي يقول بها هذا المفكر أو ذاك من المفكرين الذين عرض لآرائهم. إنه لا يعرض رأياً ولا ينسب رأياً لمفكر أو شاعر إلا ويستند إلى أوثق المصادر والمراجع. ولا شك أن منهجه هذا قد أثّر تأثيراً بالغاً على الدراسات التي قام بها طلابه بعد ذلك في مختلف المجالات الفلسفية سواء كانت تأليفاً أو تحقيقاً.

إنه - على سبيل المثال - يتحدث عن الكندي حديث الواثق مما يقول. فهو يدرس قبيلته ونسبه ونشأته وبيئته وثقافته وأسلوبه ويحلل أسماء كتبه ويعرض لبيان آرائه والمنزلة التي احتلها في تاريخ الفكر الفلسفي عند المسلمين والعرب. ولا شك أن دراسته

بالكندي قد فتحت الكثير في الآفاق أمام تلاميذه ممن اهتموا بالكندي سواء عن طريق التأليف أو عن طريق الترجمة، وبيّنت للباحثين أنه بالإمكان أن نبدأ تاريخ الفلسفة العربية بالكندي وليس بالفارابي. ومن الذين اهتموا بالكندي من تلاميذه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة والدكتور أحمد فؤاد الأهواني.

وما يفعله بالنسبة للكندي يفعله بالنسبة للفارابي وخاصة حين ركز على بيان رأي الفارابي في إحصاء العلوم. لقد كانت دراسته للفارابي موجهة لنا نحن الباحثين إلى أن ننظر للفارابي ليس كمجرد متأثر بالثقافة الفلسفية اليونانية، بل متأثراً أيضاً بالثقافة الدينية الإسلامية، إذ أنه يعد فيلسوفاً من فلاسفة الإسلام أولاً وقبل كل شيء.

وهو ينتقل من دراسة الكندي والفارابي إلى دراسة الشاعر المتنبي. ولا يكتفي مصطفى عبد الرازق بعرض آراء الدارسين لشعر المتنبي ولكنه يقدم لنا آراء خاصة به كان فيها متأثراً بثقافته الفلسفية الأكاديمية. إن مصطفى عبد الرازق ينبهنا إلى تأثّر المتنبي بآراء الفارابي وفلسفته. ينبهنا إلى ضرورة الكشف عن أثر المتنبي في شعر أبي العلاء المعري. إن مصطفى عبد الرازق ينبهنا إلى الجوانب الفلسفية في شعر المتنبي وذلك يتضح من تقسيمه للفصل الذي عقده عن الشاعر الحكيم المتنبي إلى قسمين: قسم عن فلسفة المتنبي وقسم عن مصادر فلسفته. ويقول في آخر هذا الفصل: «لقد جمع أبو العلاء في فلسفته بين قناعة الفارابي وتبرم المتنبي وأربى في الشك على كل شاك. فالمعري إذن سليل الفلسفتين والأدب العربي فيما نعلم لم ينتج غير المتنبي وغيرالمعري شاعراً فيلسوفاً. ومن فضل المتنبي على الفلسفة أنه بثها في الشعر يوم كانت تلتمس لها منفذاً إلى العقول والقلوب في تقية وفي وجل. ولعل شعر المتنبي كان من أسباب عناية الكتاب والشعراء بالدراسات الفلسفية استكمالاً لفنهم وطمعاً في اللحاق بذكر الشاعر الفيلسوف الذي شغلت به الألسن وسهرت في شعره العيون».

وأعتقد من جانبي بأن هذا الرأي من جانب مصطفى عبد الرازق كان موجهاً ورائداً للكثير من الباحثين والدارسين إلى تلمس الفلسفة في الأدب أو في الشعر أو في المزج بين الأدب والفلسفة.

بل إن دراسة مصطفى عبد الرازق لآراء ابن الهيثم يعد موجهاً لنا إلى الربط بين العلم والفلسفة وكم نجد في تاريخ فكرنا الفلسفي العربي علماء أضافوا إلى علمهم إن كانوا فلاسفة. وكم نجد أيضاً في تاريخنا فلاسفة أضافوا إلى فلسفاتهم اهتماماً بالغاً بالمجالات العلمية من طب وفلك ورياضيات.

وإذا كنا نجد عند مصطفى عبد الرازق حساً نقدياً كما سبق أن أشرنا، فإن هذا

يتضح في الفصل الذي كتبه عن ابن تيمية. إنه في دراسة لابن تيمية لا يلجأ إلى المبالغة والتهويل حول فكر هذا المفكر، إذ لا يمكن أن ننسى أن ابن تيمية يمثل فكراً رجعياً مغلقاً. لقد هاجم بمنطق اليونان وفلسفة اليونان وقد جانبه الصواب في ذلك. فهو يقول إن العلوم الفلسفية إذا كان لها أثرها في تفكير شيخ الإسلام ابن يتيمية، فإن تفكيره أحياناً لا يستوفي التمحيص الفلسفي. ومصطفى عبد الرازق يستدل على ذلك ببعض العبارات الموجودة في كتاب ابنِ تيمية: الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.

والواقع أننا لا نجد عند مصطفى عبد الرازق الحس النقدي في هذا الكتاب، بل نجده في سائر كتبه الأخرى. فله كتاب صدر في سلسلة أعلام الإسلام عام 1945 عن الإمام الشافعي. ويقول طه حسين في المقدمة التي كتبها لكتاب «من آثار الشيخ مصطفى عبد الرازق» عن هذا الكتاب، كتاب الشافعي، «لقد أجره الوفاء للشافعي رحمه الله إلى استكشاف مذهب جديد في الفلسفة الإسلامية له حظه العظيم أن عرف تلاميذه كيف يتعمقون وينتهون إلى غايته».

وفي الواقع ترك لنا مصطفى عبد الرازق أكثر من كتاب في مجال الفقه ومجال الفلسفة ومجال الأدب من بينها كتابه عن محمد عبده وكتابه عن البهاء زهير وأيضاً مقدماته الرائعة لكثير من الكتب من بينها مقدمة لكتاب الإسلام والتجديد في مصر تأليف تشارلز آرمز وترجمة عباس محمود، ومقالات عديدة عن محمد عبده، وعن الصوفية والفرق الإسلامية وهي المقالة التي ألقاها في مؤتمر تاريخ الأديان الذي عقد بلندن عام 1932 إلى آخر المقالات والدراسات التي تثبت ريادته للفلسفة في عالمنا العربي المعاصر. فكم كانت الأفكار التي نجدها في هذه المقالات موجهة للباحثين في الفلسفة العربية إلى البحث في كنوز تراثنا الفلسفي العربي.

كما ناقش مصطفى عبد الرازق آراء بعض الإسلاميين الذين ميزوا بين العرب وبين غيرهم من الشعوب وذلك في مجال التفلسف، ومن هؤلاء صاعد الأندلسي في كتابه طبقات الأمم، والشهرستاني في كتابه الملل والنحل، وابن خلدون في مقدمته. وكان قد سبق له مناقشة آراء بعض المستشرقين وذلك في كتابه: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية.

والواقع أن كتاب مصطفى عبد الرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية رغم أنه يغلب عليه الدفاع الخطابي باستمرار عن الفلسفة العربية وعدم التنبيه إلى بعض الأخطاء التي نجدها من جانب بعض فلاسفة العرب، أقول إن كتابه هذا يعد ثريا ثراء لا حد له بالمناقشات الفلسفية. إنه يتحدث من خلال فصول الكتاب العديدة عن تعريف الفلسفة

وتقسيماتها عند الإسلاميين كما يتحدث عن بداية التفكير الفلسفي الإسلامي وعن النظريات المختلفة في الفقه الإسلامي وتاريخه وعن القياس والاجتهاد والرأي. كما نجده يحلل في دقة كبيرة تاريخ علم الكلام وتعريفه، ويتحدث عن العقائد الإيمانية في عهد الرسول ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين وعهد الأمويين وعهد العباسيين.

إن هذا الكتاب كان بمثابة الدليل والموجه والرائد لطلاب الفلسفة والباحثين فيها وأصبح لا غنى عنه من قريب أو من بعيد للمهتمين بفكرنا الفلسفي العربي والإسلامي وحتى أيامنا المعاصرة رغم أنه صدر منذ ما يقرب من أربعين عاماً.

إن الباحثين في مجال الفلسفة في أرجاء وطننا العربي كله من مشرقه إلى مغربه لا يمكنهم نسيان الجهد الكبير الذي قام به الشيخ مصطفى عبد الرازق. لا يمكنهم نسيان دعوته إلى الحرية من خلال العديد من مقالاته وما أكثرها. لا يمكنهم التغافل عن كتاباته التي يبين فيها أثر الإيمان في تقدم الشعوب ونهضتها. لقد كان أستاذاً بكل ما تحمله حكمة الأستاذ من معان ومدلولات وما أعظمها. كان رائداً بكل ما يحمله حلمه الرائد من مغزى يعد عميقاً غاية العمق. لم يكن غريباً إذن - وهو من رواد الفلسفة في عالمنا العربي المعاصر - أن يقوم الكثير من الدارسين بتأليف رسائل علمية عنه. أن يقوم الكثير من مريديه بكتابات العديد من المقالات التي تحلل زوايا فكره الفلسفي والاجتماعي والأدبي. إنه إذا كان قد رحل عنا إلى عالم الخلود، فإنه باقٍ بتراثه الفكري الفلسفي وما أعظمه. باق بدوره في مجال الإصلاح الاجتماعي الرائد. وقد استحق بذلك كله أن يدخل في تاريخ فكرنا العربي المعاصر في أوسع أبوابه كرائد للفلسفة في عالمنا العربي.

أما عن مناقشاته لآراء المستشرقين الغربيين، فإنها تظهر من خلال أكثر من كتاب من كتبه من بينها كتابه «الدين والوحي والإسلام»، ومازلنا نحن الباحثين نعتمد على دفاعه عن الدين الإسلامي وعن الوحي وذلك في مواجهة بعض المستشرقين والذين لا تخلو بعض آرائهم من نوع من التعصب والتسرع.

يضاف إلى هذا الكتاب، كتاب آخر نجد فيه أوفى بيان لآراء المستشرقين حول الفلسفة العربية وموقف مصطفى عبد الرازق من هذه الآراء. كتاب احتل في فكرنا الفلسفي المعاصر أهمية كبيرة، كتاب طبع أكثر من مرة ويناقش العديد من القضايا التي مازالت تحتل أهمية كبيرة عند الدارسين الجادين في مجال الفلسفة الإسلامية. هذا الكتاب، كما هو كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية».

لقد ناقش مصطفى عبد الرازق بعمق العالم وهدوء صاحب الحس الفلسفي،

الكثير من الأحكام التي قال بها أنصار التفرقة بين الجنس السامي والجنس الآري، هؤلاء الذين ذهبوا إلى أنه ليس في طبيعة العرب لأنهم من الجنس السامي، التفلسف وإبداع المذاهب الفلسفية، وذلك على العكس من الأوروبيين الذين يرجعون إلى الجنس الآري، فهم وحدهم أصحاب المذاهب الفلسفية.

إن بعض المستشرقين الذين يؤكدون على التفرقة بين الجنس السامي والجنس الآري قد ذهبوا إلى أن فلاسفة الإسلام وقد اعتنقوا الدين الإسلامي، فإن كتابهم المقدس - أي القرآن - يعوق العمل عن التفكير الحر. ومنهم من يرى أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بفلاسفة اليونان تأثراً كبيراً، بحيث أن فلسفتهم لا تخرج عما أبدعه فلاسفة اليونان من مذاهب وخاصة أرسطو وأفلوطين.

يقول ريتان Renan في كتابه عن ابن رشد والرشدية معبراً عن هذه التفرقة بين الجنس السامي والجنس الآري: لا يمكننا أن نجد عند الجنس السامي من مذاهب فلسفية، إذ أن هذا الجنس لم يترك بحثاً فلسفياً خاصاً به، بحيث أن الفلسفة عند الساميين ما هي إلا مجرد اقتباس وتقليد للفلسفة اليونانية.

لقد ناقش مصطفى عبد الرازق آراء الغربيين الذين أصدروا مجموعة من الأحكام على فلاسفة العرب وفلسفاتهم وذلك بعد أن قام بعرض أحكامهم أولا. وقد انتهى مصطفى عبد الرازق إلى رفض تلك الأحكام.

لقد فند مصطفى عبد الرازق آراء الغربيين من أمثال تنمان Tennemann وكوزان Cousin وريتان Rénan ودوجا Dogat ومونك Munk وجوتييه Gouthier.

ولكن هذا كله يجب ألا ينسينا مجموعة من الأخطاء وقع فيها مفكرنا مصطفى عبد الرازق. إن أحكامه على المستشرقين لا تخلو من قسوة. وأقول من جانبي إن العديد من أحكام المستشرقين تعد صائبة تماماً، وليتنا نفعل مثل ما فعل المستشرقون.

يضاف إلى ذلك، أننا نرى أن الشيخ مصطفى عبد الرازق حين رأى إدخال علم أصول الفقه، داخل إطار الفلسفة العربية، فإن هذا الرأي من جانبه يعد خاطئاً قلباً وقالباً. وقد أدى رأيه إلى كثير من الكوارث الفادحة. أي إلى عدم فهمها لحقيقة الفكر الفلسفي، أدى إلى إدخال اتجاهات أصولية إرهابية داخل إطار الفلسفة، والفلسفة منها براء. لم يضع الشيخ مصطفى عبد الرازق في اعتباره، أن خصائص الفكر الفلسفي تختلف اختلافاً رئيسياً عن خصائص الفكر الديني. لم يضع في اعتباره أن علم أصول الفقه لا صلة له بالفلسفة من قريب أو من بعيد. وقد تكون النشأة الدينية لمصطفى

عبد الرازق، بالإضافة إلى منصبه الديني، قد أديا إلى هذا الرأي الخاطىء، والذي يقلل من أهمية الرؤية التنويرية عنده.

نقول هذا ونحن نضع في اعتبارنا أنه لا تنوير بدون عقل، وإذا قلنا بأن علم أصول الفقه يدخل في إطار فلسفتنا العربية، فمعنى هذا أننا نقول للفلسفة وداعاً، نقول للتنوير وداعاً.

أما تسمية فلسفتنا بأنها فلسفة إسلامية فإن هذا يعد أيضاً غاية في الخطأ، ففلسفتنا عربية وليست إسلامية. وصدق أحمد لطفي السيد حين سماها فلسفة عربية. وأنا من جانبي لا أتردد في القول بأن فلسفتنا هي فلسفة عربية، وليست فلسفة إسلامية، وهل يوجد علم طب مسيحي، وهندسية مسيحية، وعلم اقتصاد إسلامي، حتى نطلق على فلسفتنا بأنها فلسفة إسلامية.

كل هذه تعد من قبيل الأخطاء التي وقع فيها الشيخ مصطفى عبد الرازق، ولكن يبقى بعد ذلك كله، أن الرجل كان على صواب في كثير من الآراء التي قال بها، ويكفي أنه كان صاحب رؤية تنويرية إلى حد كبير، وإلا كيف نبرر نقده لابن تيمية، وما نجده عن ابن تيمية من آراء لا صلة لها بالفلسفة من قريب أو من بعيد، آراء تمثل في أكثرها اتجاهاً نحو الجمود والانغلاق الفكري.

ونود في آخر دراستنا لحقيقة الفكر الفلسفي التنويري عند الشيخ مصطفى عبد الرازق، أن نورد بعض أقوال المعاصرين عنه، كما نذكر مجموعة من النصوص من كتبه.

ثانياً: أهم ما قيل عن مصطفى عبد الرازق (شهادات)

يقول الدكتور إبراهيم مدكور:

لقد كان مصطفى عبد الرازق أديباً رقيقاً في أدبه، وفقيهاً متمكناً من فقهه، وفيلسوفاً متعمقاً في فلسفته. بيّن وشرح، جلا وكشف، درس وألّف، ورسم في البحث منهجاً يعتمد على الأصول ويستشهد بالنصوص. فعرف بشخصيات لم تكن قد نالت حظها من الدرس والبحث، أمثال البهاء زهير الذي يمت إلى مصر والمصريين بصلة، وقد أعجب برقته وعذوبته. ووضع الليث بن سعد، وهو فقيه مصر الأول، في مكانه اللائق به، وسلط الأضواء بالعربية لأول مرة على الكندي فيلسوف العرب، والفارابي المعلم الثاني، وعرف لفخر الدين الرازي قدره ومنزلته، وهو دون نزاع من القمم الكبرى في الفكر الإسلامي. أما محمد عبده فهو تلميذه وصفيه، ومن أعرف الناس به، ويكفي

أن نشير إلى أنه أسهم في ترجمة «رسالة التوحيد» إلى الفرنسية، فوضعها في متناول كثير من الباحثين والدارسين الغربيين.

ولم يكن في وسع مصطفى عبد الرازق أن يبعد عن السياسة. وليته استطاع وتوفر للدرس والبحث. حقاً أنه لم يكن في وسعه أن يبعد عنها، لأنه نشأ في جوها، وتربى وترعرع تحت كنفها، واتصل بكبار رجالها. عرف في شبابه حزب الأمة، وأسهم في الحركات الطلابية بالأزهر في فجر هذا القرن، وفي كهولته عدّ بيته دعامة من دعائم حزب الأحرار الدستوريين. وتولى وزارة الأوقاف غير مرة، وله فيها تاريخ من حقه أن يكتب ويسجل.

(من مقالة بعنوان: مصطفى عبد الرازق رئيس مدرسة: نشرت بالكتاب التذكاري لمصطفى عبد الرازق ص 8).

يقول الدكتور طه حسين:

يرحمك الله أيها الأخ الكريم. فقد كنت في حياتك الأولى رحيماً بالضعفاء، عطوفاً دون أن يستعطفك أحد معطياً قبل أن تسأل، متلمساً حاجة المحتاج دون أن تضطره لأن يعلن إليك حاجته. وما عرفت إنساناً مثلك يرفع الإنسان عن الطلب والسؤال ويرى أن من كرامة نفسه أن يكفي غيره دون أن يطلب أو يسأل.

(من كلمة ألقاها في الذكرى السابعة لوفاة الشيخ مصطفى عبد الرازق. وألقيت الكلمة في قاعدة يورت التذكارية في 22 فبراير 1954).

يقول الدكتور أحمد فؤاد الأهواني:

إنه كان مدرسة بمعنى الكلمة، له منهجه في التفكير وأسلوبه في البحث واتجاهاته في الدراسة وطريقته في تكوين تلاميذه. فكان منهجه مزيجاً من المنهج الأزهري التقليدي والمناهج الأوروبية الحديثة. وأما وجهته في الدراسة فكانت إسلامية عربية. وأما طريقته في البحث فتقوم على سعة الاطلاع وتحري الدقة والرجوع إلى جميع المعاني والجمع بين شتات الأفكار، لأن الحقيقة ما لم تعتمد على سائر وجهات النظر تخرج ناقصة مبتورة. وأما طريقته في إعداد تلاميذه. فكانت تقوم على احترام الطالب وحرية الرأي والرفق في النقد حتى لا يخجل الطالب فيتوقف عن البحث ويشعر بعجزه ويكره العلم.

(من كلمة ألقاها في الذكرى السابعة لوفاة الشيخ مصطفى عبد الرازق. وألقيت في قاعة يورت التذكارية في 22 فبراير 1954).

ويقول الدكتور إبراهيم اللبان:

إن شخصية مصطفى عبد الرازق الوديعة الهادئة كانت تخفي وراءها شخصية

عرفها ثائرة ذات عزيمة جبارة وأنه كان في طليعة الكتيبة الأولى لحركة التحرير الفكرية. حركة البعث الديني والتجديد الإسلامي التي عمل لها السيد جمال الدين الأفغاني والأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. وتلقى تلاميذهم والفقيد في مقدمتهم، تعاليمها عنهم فجاهدوا في سبيل الله بنشر دعوتها وأداء رسالتها.

(من كلمة ألقاها في الذكرى السابعة لوفاة الشيخ مصطفى عبد الرازق. وألقيت في قاعة يورت التذكارية في 22 فبراير 1954).

ويقول الدكتور **توفيق الطويل** في مقالة له نشرت بالكتاب التذكاري عن الشيخ مصطفى عبد الرازق (القاهرة) 1982 م، وعنوانها: شيخنا الأكبر مصطفى عبد الرازق أستاذ الفلسفة الإسلامية:

لشيخنا في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام مذهب أصيل لم يسبق إليه، وقد تبناه تلاميذه بعده، وأشاعه منهم في جامعات مصر ـ وخارجها أحياناً ـ من قدر له منهم أن يتولى تدريس الفلسفة الإسلامية. فكان بهذا صاحب اتجاه فكري أصيل مبتكر دعا إليه في وقت شاع فيه الاستخفاف بالفكر الفلسفي الإسلامي بين دارسيه من مستشرقين وعرب. وقد كان الشيخ بمنهجه في الدرس وموضوعيته في البحث واتزانه في إصدار أحكامه وقدرته على تفنيد الرأي الذي يلتقي عنده خصوم مذهبه. بهذا استطاع شيخنا أن يخلق حوله جواً يستريح إليه العقل ويطمئن إليه القلب، ومن هنا ترك مدرسة تتبنى مذهبه وتحرص على إذاعته في كل مناسبة أتيحت لها.

ويقول د. أبو الوفا التفتازاني (مقال بعنوان: مدرسة مصطفى عبد الرازق، منشور بالكتاب التذكاري ـ القاهرة 1982):

«إن مصطفى عبد الرازق كان يرى أن بناء ثقافتنا وإعادة مجد أمتنا يكون بانفتاحنا على ما هو جديد مع احتفاظنا بالقديم، بحيث لا يطغى القديم على الجديد، ولا الجديد على القديم، وأن نكون يقظين تجاه محاولة تشويه تراثنا الفكري الإسلامي، كما أنه يريد لنا أن نثق بأنفسنا وبتراثنا الحضاري فلا هو خلو من الابتكار والأصالة ولا هو بغير دور بارز في التراث الفلسفي العالمي... لقد أدى شيخنا مصطفى عبد الرازق رسالته وكان ولا شك صاحب رسالة سامية في الحياة، عانى في سبيلها ما عانى، ولقي ما لقي من عنت الجامدين وسوء ظن الجاهلين ولكنه مضى في سبيله لتحقيق أمانيه، غير عابىء بأولئك وهؤلاء».

ويقول شقيقه **علي عبد الرازق** في مقدمة كتاب (من آثار مصطفى عبد الرازق) ص 9.

الواقع أنك لا تكاد اليوم تجد أحداً من طلابه الذين تخرجوا على يديه إلا وهو

يحفظ له ذكراً جميلاً ويكنّ له حباً صادقاً واحتراماً وإخلاصاً. وإنك لتكاد تميز بين الأجيال الأخيرة من رجال الجامعة من كانوا من طلابه بما تلمح في آثارهم وأعمالهم من نفحاته وتوجيهاته وطريقته. وطريقته هذه فيها من غير شك لمحة مما شاهده في جامعتي باريس وليون وما عرفه عن بعض الجامعات الأوروبية الأخرى من توثيق الرباط بين بعض الأساتذة وبعض الطلبة، حتى يوجهوهم التوجيه العلمي القويم ويراقبوهم في تطورهم فلا يضلون.

ثالثاً: مختارات من كتاباته

يقول الشيخ **مصطفى عبد الرازق** في كتابه: **فيلسوف العرب والمعلم الثاني** ص (67 - 69):

يقولون الحكماء أربعة: إثنان قبل الإسلام وهما أفلاطون وأرسطو، وإثنان في الإسلام وهما أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا. وكان بين وفاة أبي نصر وولادة أبي علي حوالي ثلاثين سنة. وكان أبو علي حوالي ثلاثين سنة. وكان أبو علي تلميذاً لتصانيف الفارابي يعترف أنه لولاها لما اهتدى إلى فهم ما بعد الطبيعة.

وكما لقّب أفلاطون بالحكيم الإلهي، وأرسطوطاليس بالمعلم الأول، لقب الفارابي بالمعلم الثاني، وابن سينا بالشيخ الرئيس... والفارابي من خير المفسرين لكتب أرسطو خصوصاً في المنطق. وأثره في هذا الباب هو الذي جعله يستحق التلقيب بالمعلم الثاني، إذ كان أرسطو هو الأول.. ولا ينتهي فضل الفارابي عند تفسير كتب أرسطو وتصحيح تراجمها، والتمهيد بذلك للنهضة الفلسفية في الإسلام التي تكاملت من بعده، بل له أيضاً أنظار مبتدعة، وأبحاث في الحكمة العلمية والعملية عميقة سامية، لم تتهيأ بعد للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلاً وافياً. وللفارابي كتاب في المدينة الفاضلة، كما أن لأفلاطون كتاباً في الجمهورية الفاضلة.

والفارابي هو أول من عني بإحصاء العلوم وترتيبها في كتابه «إحصاء العلوم» ومن أجل ذلك يعتبر بعض الباحثين أبا نصر أول واضع في العالم لنواة دوائر المعارف.

ولئن كانت الأجيال تهتف باسم الفارابي منذ ألف عام في الشرق والغرب، فإنه قد استحق ذلك بما وهب حياته لخدمة العلم والحكمة، وبما ترك من أثر في تاريخ التفكير البشري وفي تاريخ المثل العليا للحياة الفاضلة.

ويقول في كتابه: **الدين والوحي والإسلام (ص 11 - 12)**

الكلمة التي تقابل عند الأمم الأوروبية لفظ «دين» العربي هي رلجيون (Religion)

المقتبسة من اللغة اللاتينية. وقد اختلفوا في مبدأ الاشتقاق لصيغة رلجيو (Religio) اللاتينية. على أن أكثر المتقدمين يردها إلى مادة تفيد معنى الربط الشامل لربط الناس ببعض الأعمال من جهة التزامهم لها وفرضها عليهم، ولربط الناس بعضهم ببعض ولربط البشر بالآلهة. بل يحاول بعض متأخري العلماء أن يجعل مأخذ الكلمة شاملاً لمعنى الربط وما إليه كالجمع. هذا مع اختلاف الأقاويل في اللفظ الأول الذي هو مصدر الاشتقاق.

وكلمة رلجيو (Religio) اللاتينية تدل في غالب استعمالاتها على معنى الشعور بحق الآلهة مع الخشية والإجلال. أما كلمة رلجيون (Religion) الحديثة فتطلق على معان ثلاثة:

1 ـ نظام اجتماعي لطائفة من الناس، يؤلف بينها إقامة شعائر موقوتة، وتعبد ببعض الصلوات، وإيمان بأمر هو الكمال الذاتي المطلق، وإيمان باتصال الإنسان بقوة روحانية أسمى منه حالة في الكون، أو متعددة، أو هي الله الواحد.

2 ـ حالة خاصة بالشخص مؤلفة من عواطف وعقائد ومن أعمال عادية تتعلق بالله.

3 ـ احترام في خشوع لقانون أو عادة أو عاطفة. ولعل هذا المعنى الأخير هو أقدم هذه المعاني.

ويقول الشيخ **مصطفى عبد الرازق** في كتابه: **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** ص 98:

وليس بين العلماء نزاع في أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء الفرس، ولعل هذا هو الذي يجعل الباحثين في تاريخ التفكير الإسلامي والفلسفة الإسلامية من الغربيين، يقصدون في دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها أو تأثرت بها في أدوارها المختلفة. يجعلون ذلك همهم.. وليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث من نفع علمي، برغم ما قد يلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي، وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية، من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها. والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره، مهما يكن من شأنها، فهي أحداث طارئة عليه، صادفته شيئاً قائماً بنفسه، فاتصلت به، لم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محواً.

ويقول الشيخ **مصطفى عبد الرازق** في مقال له بعنوان: **باريس** (ص 398 وما بعدها) من كتاب: من آثار مصطفى عبد الرازق:

يروى أن عالماً كبيراً من علمائنا ـ غير الأزهريين بالضرورة ـ كان قد غاب عن باريس زمناً طويلاً في مصر، فلما عاد إلى ملكة المدائن، لم يتمالك أن ارتمى على أرضها وجعل يعفر وجهه في تراب الحرية، وإن كانت حرية باريس لا يلحقها غبار.. باريس موجود حي، تنبعث الحياة من أرضه وسمائه، وصبحه ومسائه، ورجاله ونسائه.

باريس عظيمة بكل ما تحتمل هذه العبارة من معاني الحياة والإجلال والجمال والذوق والفكر والانسجام والخلود.

في باريس جمال يجمع بين أبدع ما يتجدد من نتاج الذوق والفن وبين جلال القدم، وقد نقل أديب عن شوقي بك أنه قال: إن باريس كالجواد الأصيل.

يريد شاعر النبيل: أن حسن باريس ذاهب في غور الأجيال، يغتذي بالحديث والقديم، ويرجع إلى حب في الجمال صميم، وعليه طابع الأصل الكريم.

ليست باريس صنع شعب من الشعوب، ولا عمل عصر من العصور. ولكنها جماع ما استصفاه الدهر من نفائس المدنيات البائدة، وما تمخض عنه ذوق البشر وعقلهم وعملهم من آيات الفن والعلم والجمال.

باريس جنة فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين، فيها للأرواح غذاء وللأبدان غذاء، وفيها لكل داء في الحياة دواء. فيها كل ما ينزع إليه ابن آدم من جد ولهو ونشوة وصحوة ولذة وطرب وعلم وأدب وحرية في دائرة النظام لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود.

باريس عاصمة الدنيا، ولو أن للآخرة عاصمة لكانت باريس.

وهل غير باريس للحور والولدان والجنات والنيران والصراط والميزان والفجار والصالحين والملائكة والشياطين.

يقول الشيخ **مصطفى عبد الرازق** في محاضرة له بعنوان: **الأدب العربي قبل الإسلام:**

لم يكن في جزيرة العرب في القرن السادس المسيحي دولة حفظت قوتها واستغلالها بحيث تستطيع أن تكون ذات نفوذ في البلاد العربية يساوي نفوذ أثينا في اليونان أو روما عند الرومان.

ولما كانت القبائل العربية لا تخضع لسلطان فوقها، فقد صارت إلى حرية مضطربة لا يجد فيها الرجل القوي شاغلاً إلا مسائل الشرف يحلها ويربطها بحد أسنانه وحد لسانه وبلغ أمر شدتهم في مسائل الضيافة مبلغاً عنيفاً، وكان الشعراء متصلين بهذه

الحياة الحربية ضاربين بسهم فيها. وشعر العرب الحماسي من خير أشعارها وأكثرها.. ولهم في هذا الشعر الحماسي الذي تتجلى فيه ملكة الشجاعة البدوية عواطف لطيفة.

ومن الشيم التي تغنى بمدحها الشعراء وفخروا بالاتصاف بها، الكرم والضيافة وخلقهم هذا مضرب المثل، وفي بلاد كبلاد العرب حيث لا توجد-فنادق بل لا يوجد أمن للغرباء كانت الصلة بين الأمم والقبائل تتعذر لولا شيمة الضيافة.

ومن شعراء الضيافة الشاعر الكريم حاتم الطائي...

وقد كان لعيشة البداوة عند العرب وما فيها من الحرية التي تجعل للمرأة في الجماعة أثراً ظاهراً، تأثير في شعر العرب خصوصاً في القرن الذي نحن بصدد الكلام عليه. وقلما تجد قصيدة من قصائدهم المعروفة إلا فيها للنساء ذكر. وأكثر شعرائهم المجودين ممن مست نفحة من الحب أساسهم الشعري.

وقد قالوا أن أمير الشعراء أمرؤ القيس هو خير من جود في وصف النساء وتلطف في النسيب ومن أمثلة ذلك قوله في معلقته:

أفاطم مهلاً بعد هذا التدلل ... وإن كنت قد أزمعت صرمي فأجملي
أغرك مني أن حبك قاتلي ... وأنك مهما تأمري القلب يفعل

للمرأة في تاريخ العرب الجاهلي شأن، فكم أثارت حرباً ووضعت حرباً، ومن أجل عبلة كان يقتحم الهلاك عنترة بن شداد راجياً أن تحببه عندها مآثره.

هذا وقد خاض شعراء العرب في معان غير ما ذكرنا من مسائل الحماسة والضيافة والغزل بحسب ما امتد إليه نظرهم في تلك الفيافي القليلة العمران الفقيرة من مظاهر الحضارة.

وصفوا الخيل فأحسنوا نعتها، وسابقهم إلى ذلك امرؤ القيس. وخير وصاف للإبل طرفة في معلقته وأكثر القدماء مجيد وصفها لأنها مراكبهم.

ويدلنا على جملة ما كانت تدور حول قصائد الشعر عند العرب ما قالوا من أن قواعد الشعر أربعة: الرغبة، والرهبة، والطرب، والغضب.

فمع الرغبة يكون المدح والشكر، ومع الرهبة يكون الاعتذار والاستعطاف، ومع الطرب يكون الشوق ورقة النسيب، ومع الغضب يكون الهجاء والتوعد والعقاب الموجع. ولشعراء العرب في هذه الموضوعات سبح طويل... إن شعر العرب لم يكن دون غيره فيما أحدثه في الإنسانية من الأثر الجليل. وقد سمت بعض قرائح الشعراء

الجاهليين إلى طرائف من الحكمة لا تزال خالدة على طول القدم نختتم منها بقول زهير بن أبي سلمى صاحب الحوليات في معلقته:

ومن يك ذا فضل فيبخل بفضله   على عيره يستغنى عنه ويذمم
ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه   يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم
لسان الفتى نصف ونصف فؤاده   فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

الفصل السابع

أحمد أمين ودوره في مجال التنوير

إذا كنا نعتز ونفخر بتراثنا العربي فإن من واجبنا أن نذكر دواماً أحمد أمين الذي يعرفه أبناء العالم العربي كله من مشرقه إلى مغربه. لقد رفع كلمة الفكر فوق كل كلمة. ودافع عنه دفاعاً لا حدّ له.

إن من واجبنا تعريف شبابنا على وجه الخصوص بجوانب كفاح المرحوم أحمد أمين. إن شباب الأيام التي نعيشها حالياً في أمسّ الحاجة إلى أن يعرفوا أن الأديب الحق لا ينشأ من فراغ.

ولد أحمد أمين في اليوم الأول من اكتوبر 1886. وتلقى تعليمه بالكتاتيب والأزهر ومدرسة القضاء الشرعي، وقد ذكر أحمد أمين في كتابه «حياتي» وهو الكتاب الذي ذكر فيه سيرة حياته الشخصية والفكرية، ذكر مفكرنا أحمد أمين المناصب التي تقلدها ومن بينها قيامه بالتدريس بمدرسة القضاء الشرعي. كما عمل قاضياً في أكثر من محكمة، ومدرساً بكلية الآداب بجامعة القاهرة، والتي كانت تسمى جامعة فؤاد، وعميداً لكلية الآداب ومديراً للإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية وعضواً بمجمع اللغة العربية ورئيساً للجنة التأليف والترجمة والنشر والتي قام بتأسيسها قبل وفاته بأعوام عديدة. وقد قامت تلك اللجنة بدور هام في حياتنا الثقافية سواء عن طريق التأليف أو عن طريق الترجمة أو عن طريق نشر وتحقيق التراث. ولعل اسم اللجنة يدلنا على وظيفتها تماماً كما يدلنا على ما يحتاجه عالمنا العربي الإسلامي في المجال الثقافي الفكري. لقد كانت وظيفة اللجنة الجمع بين الأصالة والمعاصرة، الجمع بين نشر التراث (الأصالة) والاطلاع على الفكر الغربي (المعاصرة)، الجمع بينهما في بوتقة واحدة (التأليف).

ولعل الدارس لمؤلفات أحمد أمين يدرك تماماً أنه أدى في عصره الوظيفة التي أداها رفاعة الطهطاوي. لقد كان كل منهما يدرك أهمية تراثنا الأصيل وفي نفس الوقت ينفتح على أفكار الأمم الأخرى، كما نقول اطلبوا العلم ولو في الصين.

يضاف إلى ذلك كله، أن أحمد أمين كان على اتصال دائم بالصحافة الأدبية والمجلات الثقافية ومن بينها الرسالة والثقافة ومجلات دار الهلال، وكان مديراً لتحرير مجلة الثقافة كما كان متحدثاً في أكثر من إذاعة، ومن بينها الإذاعة المصرية وإذاعة لندن العربية.

قلنا إن أحمد أمين قد أدى لفكرنا العربي العديد من الخدمات. والدليل على ذلك موسوعته الضخمة فجر الإسلام وضحى الإسلام وظهر الإسلام، بالإضافة إلى كتب أخرى عديدة تبرز أهمية حضارتنا العربية الإسلامية، وتبين لنا الدور الرئيسي للدين في تلك الحضارة ومن بين الكتب التي تركها لنا. كتاب «يوم الإسلام»، و«زعماء الإصلاح في العصر الحديث» و«الشرق والغرب، والنقد الأدبي، وهارون الرشيد، والصعلكة والفتوة في الإسلام والمهدي والمهدوية»؛ كما حقق قصة حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي. واشترك في نشر العديد من الكتب الأدبية والإسلامية ومن بينها الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي وديوان الحماسة والعقد الفريد.

كما اشترك مع الأستاذ الكبير والمفكر العملاق زكي نجيب محمود في تأليف قصة الأدب في العالم.

كان المرحوم أحمد أمين شعلة نشاط لا يصيبه الكلل والملل. كان طابعه الصراحة في القول رغم ما سببته الصراحة له من مضايقات عديدة. لقد دخل تاريخنا الفكر الإسلامي المعاصر من أوسع الأبواب. لقد غاب عنا بجسده ولكنه مازال باقياً حياً بيننا حتى اليوم عن طريق آلاف الصفحات التي كتبها. عن طريق مئات الأفكار الحية التي بثها في العديد من مؤلفاته وما أعظمها من أفكار. صحيح أننا قد نختلف معه حول بعض تلك الأفكار ولكن هذا الاختلاف يعد في حد ذاته دليلاً على أن أفكاره تعد أفكاراً حية وليست أفكاراً ميتة.

كان أحمد أمين له شخصيته الواضحة المتميزة ومنهجه الدقيق في البحث. والدارس لكتاباته في مجال الفكر الإسلامي وخاصة فجر الإسلام وضحى الإسلام وظهر الإسلام يدرك ملامح شخصيته وأبعاد منهجه. كان أسلوبه واضحاً غاية الوضوح ولم يكن من نوع الأساليب التي تذكرنا بالكلمات المتقاطعة وثرثرة النساء. كان لا يكتب في موضوع إلا بعد أن يتزود له بالثقافة الدقيقة الواسعة، كان لا يكتب إلا عن اقتناع بما يكتب ولهذا نجد لديه تطابقاً بين أفكاره وحياته، فحياته هي فكره وفكره هو حياته إن صح التعبير.

نعم يجب علينا الإشادة بكفاح هذا الرجل وخاصة أننا نجد فرقاً كبيراً بين ما قام به من كفاح وجهد وبين ما نجده الآن أين نحن الآن مما كان يفعله أحمد أمين. إن أكثر المقالات التي نجدها عند شبابنا ممن يطلقون على أنفسهم أنهم أدباء تبين لنا أنهم يكتبون في كل مجال دون أن تكون لديهم المعرفة بأي مجال سواء كان تأليفاً أو نقداً. وحين يكتب أحمد أمين عن تراثنا الديني والأدبي فإنه قبل أن يكتب نجده يتزود بالإطلاع والتعمق في كتب التراث وحين ينقد عملاً من الأعمال فهو محيط بأسس النقد وقواعده. وشبابنا من واجبه اليوم وأكثر من أي وقت مضى التأثر بما كان يفعله مفكرنا العربي المعاصر أحمد أمين، وخاصة بعد أن شاعت الدعوة إلى التحلل من قواعد اللغة العربية والتخلص من عيون تراثنا باسم الأدب الشعبي. شاعت الدعوة إلى التحلل من قواعد الوزن والقافية باسم الشعر الحديث. وهكذا نجد من واجبنا التعرف على جوانب عمق وعظمة مفكرنا أحمد أمين، المفكر الذي فضل الطريق الصعب، طريق الكفاح ولم يرغب في الوصول إلى الشهرة عن طريق الصعود فوق اكتاف الآخرين، طريق الكسالى وضعفاء النفوس.

صحيح أننا نفتقد العمق في بعض أعمال أحمد أمين التي تركها لنا ولكن هذا لا يقلل من إيجابياته التي تتمثل أساساً في الثروة الأدبية الفكرية التي تركها لنا بالإضافة إلى أن افتقاد العمق في قليل من أعماله وإنجازاته وقد يكون ذلك راجعاً إلى مشاغله العملية ومسؤولياته الاجتماعية ومن بينها زواجه وأولاده، وما في الزواج والروابط الأسرية من ابتعاد عن التأمل الدقيق وابتعاد عن التفرغ والتجرد للحياة الفكرية. ولكن ذلك كله لا يقلل - كما قلنا - من أهمية أعماله الفكرية الكبرى.

وقد اتفق على المكانة الكبرى التي يحتلها أحمد أمين في تاريخنا الإسلامي والأدبي المعاصر كل من كتبوا عنه. إن مفكرنا العظيم الدكتور زكي نجيب محمود يتحدث عنه باحترام وتقدير وقد ذكرنا الكثير من الأعمال الفكرية التي اشترك فيها أحمد أمين وزكي نجيب محمود. وفي الذكرى الأولى لوفاته قامت مجموعة من أصدقائه بإصدار كتاب تناولوا فيه الجوانب المختلفة لأحمد أمين ومن بين من أسهموا في هذا الكتاب، طه حسين، وإبراهيم مدكور وشوقي ضيف وأحمد حسن الزيات وعبد الرزاق السنهوري وأحمد فؤاد الأهواني ومحمد فريد أبو حديد وغيرهم.

إننا نقول دواماً بأهمية دور المرحوم أحمد أمين في تاريخنا الفكري الإسلامي. نقول بأن مفكرنا رغم اختلافنا معه، يدخل تاريخ الفكر التنويري في العصر الحديث من أوسع أبوابه. إنه يعد علامة مضيئة مشرقة شامخة في هذا التاريخ سواء من جوانبه الفكرية أو الأدبية.

لقد كان يركز على بيان الجوانب المضيئة من حياتنا الفكرية ويدعو الشباب إلى التأثر بحياة العديد من المصلحين الاجتماعيين. إنه حين يكتب كتابه «زعماء الإصلاح في العصر الحديث»، وهو الكتاب الذي حلل فيه الحياة الفكرية لعديد من المفكرين، هم محمد بن عبد الوهاب ومدحت باشا وجمال الدين الأفغاني، والسيد أحمد خان والسيد أمين علي وخير الدين باشا التونسي، وعلي باشا مبارك، وعبد الله النديم، وعبد الرحمن الكواكبي. والشيخ محمد عبده نجده يقول في أول صفحة من صفحات كتابه: «لقد رجوت منه أن يكون - فيما يصور من حياة المصلحين ونوع إصلاحهم - باعثاً للشباب - يستثير هممهم، فيحذون حذو أولئك المصلحين ويهتدون بهديهم وينهضون بأممهم.

وكم كان يدعونا أحمد أمين في دراسته لفكرنا الإسلامي إلى الاستفادة من علوم الغرب، وثقافة الغرب، ولذلك نجد عنده اهتماماً بالجمع بين التراث من جهة، والمعاصرة من جهة أخرى. ولم تكن نظرته مغلقة جامدة كتلك النظرة التي نجدها الآن عند بعض الكتاب الذين يقومون بالهجوم على الحضارة، وعلى الغرب ويتوهمون أن حضارة الغرب تعد ظلاماً وتعد كفراً وإلحاداً كما يظنون أن العلمانية تعد كفراً وزندقة، إلى آخر تلك الأفكار الميتة الجامدة والتي تبين لنا أننا مازلنا في أمس الحاجة إلى أفكار أحمد أمين، واعتزازه إلى حد كبير بالعقل وذلك حتى نكشف عن الأخطاء العديدة التي تتردد الآن وتعد جهلاً على جهل ولكن أكثرهم لا يعلمون.

ومن يدقق في كتابات أحمد أمين في مجال تاريخ الفكر العربي يدرك أن الرجل قد تسلح بأسلحة المؤرخ الحق. لقد كان دقيقاً وكان شجاعاً وكم نبهنا إلى بعض فترات الظلام في تاريخنا وأسباب هذا الظلام. ولم يكن يكتب في مجال تاريخ الفكر العربي كتابات تسودها المجاملة والمدح ولم يؤثر عنه أنه كان يتاجر بالدين سعياً وراء المال من دولة عربية أو أخرى من البلدان العربية الإسلامية. ونحن الآن أيضاً في أمس الحاجة إلى ذلك وخاصة أننا نجد بيننا من يكتب في مجال الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية، ويدافع من خلال كتاباته عن التخلف الفكري في بعض بلداننا العربية والإسلامية، وذلك سعياً من جانبه إلى الحصول على الأموال الكثيرة لأن عمله يعد نوعاً من التجارة بالدين، التجارة بالإسلام. هذه جوانب شائعة الآن ولم تكن موجودة عند أحمد أمين لأنه يلتزم بالصراحة والموضوعية كما قلنا.

وكم كان أحمد أمين في تأريخه لفكرنا العربي يستفيد من ملحوظات وتوجيهات عديد من زملائه وأصدقائه. لقد ذكر ذلك على سبيل المثال في تقديمه للطبعة الثانية

من كتابه «فجر الإسلام» إنه يقول: «كان من لقيته من الباحثين من أهل العربية والمستشرقين أكبر مشجع لي على عملي، فقد نقدوه وقرظوه وانتفعت بما أبدوه من آراء قيمة في نقده وتحليله، أذكر منهم مصطفى عبد الرازق والدكتور عبد الوهاب عزام والدكتور برجستراسر والدكتور شاده والأستاذ مرسيه والأستاذ جفري... لقد زدت في هذه الطبعة بعض امثلة عثرت عليها أثناء قراءاتي وأوضحت بعض ما غمض وصححت ما عثرت عليه من خطأ في الطبع أو في الرأي».

فأين نحن الآن مما كان يفعله أحمد أمين؟ أن أكثر المقالات والكتب التي نجدها عند شبابنا ممن يطلقون على أنفسهم أنهم كتاب وأدباء، تبين لنا أن الأدب منهم براء. إنهم يكتبون كما قلنا ـ في كل مجال دون أن تكون لديهم المعرفة بأي مجال سواء كان تأليفاً أو نقداً.

إننا إذا حللنا كتابات أحمد أمين في مجال تأريخه للفكر العربي نجده يناقش ويحلل ويقارن ويوازن ويؤيد رأياً من الآراء ويخالف رأياً آخر مبيناً أسباب تأييده وأسباب خلافه. وكل هذه الأسس أو الصفات يكتشفها القارىء لكتابات أحمد أمين. إنه على سبيل المثال في كتابه فجر الإسلام يتحدث عن العرب في الجاهلية وحين ينتقل إلى الحديث عن الإسلام نجده يقارن كثيراً بين أحوال العرب في الجاهلية وأحوالهم بعد ظهور الإسلام، كما يتحدث عن الحركة العلمية في القرن الأول الهجري مبيناً أثر الإسلام في الحركة العلمية، ويميز بين الحركة الدينية والحركة التاريخية والحركة الفلسفية، كما يتحدث كثيراً عن القرآن وتفسيره، والحديث، والتشريع والفرق الدينية ومن بينها الخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية والمعتزلة، وأبرز الآراء عند كل فرقة من الفرق الإسلامية. وهكذا ينتقل أحمد أمين من موضوع إلى موضوع ومن قسم إلى قسم ومن فكرة إلى أخرى، محاولاً الربط بين هذه المجالات كلها، وكم نجده يبث العديد من الأفكار الحية من خلال كتاباته وكأننا نعيش أحداث الماضي صحيح أننا قد نختلف كما قلنا معه حول بعض أفكاره ولكن هذا الاختلاف يعد في حد ذاته دليلاً على أن أفكاره تعد أفكاراً حية وليست أفكاراً ميتة، كتلك الأفكار التي نجدها تصدر عن أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة، بل أشباه أساتذة تحسبهم من المؤرخين والمسافة بينهم وبين علم التأريخ أبعد من المسافة بين المشرق والمغرب، بين الإنس والجن.

وما يفعله أحمد أمين في فجر الإسلام، يثير إعجاب الدارس حقاً وبخاصة أنه استطاع الربط بين العديد من الظواهر والمجالات. وقد أشار طه حسين إلى ذلك في مقدمة الطبعة الأولى لكتاب فجر الإسلام حين قال: «لقد أخذ أحمد أمين نفسه بأن يرد

الحياة العقلية ما استطاع إلى عناصرها المختلفة المكونة لها وبأن يعرف إلى أي حد امتزجت هذه العناصر وتداخلت، وما مقادير هذه العناصر في هذا المزاج العام؟ وما مقدار العنصر الجاهلي، وما مقدار العنصر الفارسي وما مقدار العنصر اليهودي، وما مقدار العنصر اليوناني، وما طبيعة هذه العناصر نفسها، وما العناصر المختلفة التي كونت كل واحد منها، ثم بعد هذا كله ما المزاج العربي والذي خرج من تفاعل هذه العناصر المختلفة فظهر في الآدب العربية كما نراه في شعر الشعراء وخطب الخطباء وعلوم العلماء وأمثال الناس في أحاديثهم العامة والخاصة.

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن أحمد أمين قد فعل في الضحى والظهر، ما فعله في الفجر، فجر الإسلام. وإذا كان أحمد أمين قد اشتهر كأديب فإننا نرى أن اهتمامه بمجال تأريخ الفكر الإسلامي لا يقل عن اهتمامه بمجال الأدب، فهو أديب، ومؤرخ معاً، وكم يظهر في كتاباته هذا المزج بين الجانبين أو المجالين، مجال الأدب ومجال التاريخ، كل ذلك قد عبر عنه بأسلوب واضح سهل يدل على تمكنه من دراسة المجالات والقضايا التي تعرض لها.

قلنا إن أحمد أمين وبصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا معه حول رأي أو أكثر من الآراء التي قال بها، كان صاحب نظرة تنويرية في أكثر الدراسات التي قدمها لمكتبتنا العربية.. ويكفي أنه كتب ما كتب عن اقتناع ويقين من جانبه، ولم يكن صادراً في كتاباته ما نسميه بالبتروفكر، أي الذي لا بد وأن يتناسب مع مقاييس المال والبترول، الفكر الرجعي، الفكر الذي يؤدي بنا إلى الصعود إلى الهاوية وحياة الانغلاق والظلام.

الفصل الثامن

يوسف كرم.. مؤرخاً للفلسفة
ودارساً لفكرنا العربي من منظور تنويري

إذا قمنا بتحليل حياة الأفراد في كل أمة من الأمم وفي كل عصر من العصور، فإننا نستطيع بسهولة أن نلاحظ فرقاً، وفرقاً رئيسياً جوهرياً، بين ما نطلق عليهم «الرجال» وما نسميهم «بأشباه الرجال». النوع الأول، أي الرجال، لا يرتضي لنفسه أن يكون مجرد مقلد للآخرين، وبحيث يعيش كالعامة من الناس، بل إنه يؤمن إيماناً راسخاً بفكرة يسعى إلى تحقيقها أو هدف نبيل يسعى من أجله لإسعاد الآخرين وبحيث يفضل الغيرية على الأنانية ويعمل في صمت دون طبل أجوف أو منصب زائل أو شهرة عمياء. وخير من يمثل هذا النوع خير تمثيل رائدنا العظيم العملاق والذي شق طريقه وسط الأشواك والصخور، إنه يوسف كرم، الإنسان بكل ما تحمله كلمة الإنسان من معان ومدلولات. أما النوع الثاني فإنهم كما قلنا يعتبرون أشباه الرجال، إنهم لا يتركون أثراً يذكر الناس بهم سواء في حياتهم أو بعد موتهم. إنهم عامة الناس الذين لا نجد لهم ذكراً إلا مجرد أسماء في سجل المواليد وسجل الوفيات، ويضاف إليهم هؤلاء الذين يجرون جرياً وراء المناصب البراقة والشهرة الزائفة. يستمدون قوتهم من مناصبهم وليس من أنفسهم وأستاذنا يوسف كرم يعد أبعد ما يكون عن هذا الصنف من الرجال. لقد عاش في صمت ومات في صمت ولم يتقلد طوال حياته منصباً، بل فرض على الناس احترامه من خلال فكره وكفاحه، ومن هنا فإنه يمثل القدوة والريادة وستظل كتاباته تمثل المنارة التي يهتدي بها الإنسان في الظلام تمثل الشعلة الخالدة، شعلة الفكر، وما أعظمها من شعلة وخاصة في عالمنا العربي الذي انقلبت فيه الموازين وبحيث أصبح الأشباه والظلال فيه أصولاً وحقائق وإذا استمر بنا الحال على هذه الصورة من الانهيار الفكري، فسوف نستحق لعنة المفكرين في كل زمان وكل مكان.

لقد ولد مفكرنا يوسف كرم بطنطا في الثامن من سبتمبر عام 1886 عن أبوين مسيحيين جاءا من لبنان أصلاً واتخذا مصر وطناً لهما. وقد حصل على الشهادة

الابتدائية والشهادة الثانوية من طنطا وسافر بعد فترة إلى فرنسا لاستكمال دراسته بالجامعة الكاثوليكية والسربون الذي حصل منه على دبلوم للدراسات العليا. وكانت حياته تمثل الكفاح والجهاد في سبيل العلم سواء قبل سفره إلى فرنسا أو بعد عودته منها. وأغلب الظن بل من المؤكد أن عائلته كانت فقيرة جداً مما أدى بيوسف كرم قبل سفره إلى فرنسا أن يعمل في وظيفة بالبنك الأهلي بطنطا وكانت سنه حينئذ في حوالي السابعة عشرة. وبعد عودته من فرنسا التي درس فيها كما قلنا، والتي اشتغل فيها أيضاً مدرساً في مدرسة ثانوية فرنسية، ظل يوسف كرم بطنطا عدة سنوات لا يعمل منها شيئاً إلا القراءة، والقراءة الجادة المستمرة. لقد كان يلتهم الأفكار الموجودة في العديد من الكتب الفلسفية التهاماً.

لقد ظل يقرأ في صمت وعزلة فأين نحن الآن مما كان يفعله يوسف كرم. لقد أصبح بيننا أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة. أصلح أغلبنا يريد عملاً لا عمل فيه. أي يريد الراحة والكسل وأصبح كل من يقرأ كتاب القراءة الرشيدة للأطفال يظن نفسه باحثاً ومفكراً ولا يدري أن المسافة بينه وبين مجال الفكر أبعد من المسافة بين الإنس والجن، وبين القطب الشمالي والقطب الجنوبي.

وقد توفي يوسف كرم في أواخر شهر مايو، وعلى وجه التحديد في 28 مايو 1959، بعد أن ظل فترة طويلة تزيد على الثلاثين عاماً، يشتغل بالتدريس في كلية الآداب بالجامعة المصرية أولاً (جامعة فؤاد) ثم كلية الآداب - جامعة الإسكندرية -، وهي الكلية التي قضى بالتدريس فيها فترة طويلة سواء قبل بلوغه سن المعاش، أو بعد عمله كأستاذ غير متفرغ بها حتى وفاته في التاريخ الذي أشرنا إليه منذ قليل.

ترك لنا يوسف كرم العديد من الكتب والدراسات والمقالات والبحوث باللغتين العربية والفرنسية وكل سطر كتبه مفكرنا يوسف كرم يدلنا على عمقه وسعة اطلاعه ودقته في البحث وإضافة البعد النقدي الذاتي إلى البعد الموضوعي والأسلوب الأكاديمي الرائع والذي نادراً ما نجده في بحوثنا الحالية أن كتاباته تمثل نضجاً فكرياً هائلاً، وتمثل البناء الهرمي المتماسك ومن حاول أن يحذف سطراً واحداً من بحث ليوسف كرم في موضوع من الموضوعات وفي نفس الوقت ينتظر أن يفهم أفكاره، فوقته ضائع عبثاً، لأن أسلوب يوسف كرم يعد أسلوباً أكاديمياً دقيقاً وعباراته بعيدة كل البعد عن الطابع الإنشائي البلاغي الفضفاض لا يقول عبارة إلا على قدر المعنى.

أسلوبه أقرب ما يكون إلى أسلوب عباس العقاد وأبعد ما يكون عن أسلوب طه حسين ومن الكتب والبحوث التي تركها لنا، والتي اذكر بعضها على سبيل المثال لا

العصر ثلاثيته المشهورة والمعروفة والتى تؤرخ للفلسفة طوال عصورها وأعني بها تاريخ الفلسفة اليونانية، وتاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط وتاريخ الفلسفة الحديثة، وأيضاً المعجم الفلسفي ودروس في تاريخ الفلسفة بالاشتراك مع الدكتور إبراهيم مدكور، والطبيعة وما بعد الطبيعة والعقل والوجود بالإضافة إلى العديد من البحوث والمقالات باللغة الفرنسية وقد نشرت أكثر هذه البحوث في المجلة التوماوية، ومن بين هذه البحوث والمحاضرات، «حملة الغزالي على الفلاسفة» «مفهوم الفلسفة المسيحية» و«فكرة الفلسفة عند القديس توما الأكويني»، و«المدينة الفاضلة عند الفارابي»، و«القلق الإنساني في الفكر اليوناني»، و«مشكلة الشر والمذهب التوماي ومذهب ديكارت» إلى آخر هذه البحوث والدراسات.

وإلى جانب ذلك نجد مجهودات كبيرة من جانب يوسف كرم في مجال الترجمة. لقد ترجم «ثلاثة دروس في ديكارت» وهي محاضرات ألقاها بمصر الكسندر كواريه A. Koyré «ونفسية الأحكام التقويمية» وهي محاضرات ألقاها العلامة المشهور أندريه لالاند بالجامعة المصرية وغيرها من الكتب والمحاضرات التي قام بترجمتها يوسف كرم. بل نجد يوسف كرم يعرض لنا عرضاً نقدياً العديد من الكتب وكم وجدنا له مقالات عديدة في كثير من المجلات كمجلة الكتاب التي كان تصدر بمصر.

وأفضل الكتب التي تمثل فكر يوسف كرم، كتاب «العقل والوجود»، وكتاب «الطبيعة وما بعد الطبيعة» لقد ألف الكتابين في مرحلة متأخرة نسبياً من حياته ويشهدان بعمق مفكرنا ونضجه الفلسفي ورؤيته النقدية. ويمكن القول بأن الاتجاه الفلسفي عند يوسف كرم يمثل نوعاً من التوماوية الجديدة. وإذا كان قد استفاد في بلورة اتجاهه من بعض المذاهب التي سبقته فإننا نجد عنده العديد من الإضافات التي تجعله جديراً بالدخول في تاريخ الفكر الفلسفي المصري المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها.

لقد سعدت بقراءة الإنتاج الفلسفي والثمار الفكرية الرائعة التي تركها لنا الرجل الذي عاش للفلسفة وأخلص لها منذ سنوات عمره الأولى. وإذا لم يكن هذا الأستاذ قد نال حظه من الشهرة والتقدير لأنه عاش صامتاً زاهداً، بل فقيراً معدماً، عاش معتزاً بكرامته إلى أقصى درجة يقدس عفة النفس، فإن من الواجب علينا أن نسلط الأضواء على حياته وإذا لم نفعل ذلك فإننا سنكون في عداد الحيوانات بل أضل سبيلاً لقد دافع يوسف كرم عن العقل دفاعاً مجيداً، وعبر عن عقلانية معتدلة وانتصر للمذهب الروحي ودافع عن العناية الإلهية كل هذا واضح ظاهر بارز من خلال كل كتبه وإذا كنت من جانبي اختلف معه في رأي أو أكثر من الآراء التي قال بها، فإن هذا الاختلاف يعد دليلاً على ثراء فكره وعمق اتجاهه ولكن أكثرهم لا يعلمون. إنني أطالب بتدريس كتبه

وأفكاره للطلاب في مدارسنا وجامعاتنا. أطالب بعقد العديد من الندوات الفكرية ذات المستوى الرفيع والتي تدور حول أفكاره وآرائه إن عالمنا العربي يسوده الآن الجفاف الفكري والضحالة والسطحية بغير حدود. وعلاج هذا الجفاف لا يكون بمحلول معالجة الجفاف الذي يعطى للأطفال، بل بتسليط شعاع الفكر، شعاع العقل وما أعظمه وأقواه من شعاع، إن هذا الشعاع سيكون كفيلاً بإزاحة الظلام، بتبديد الخرافات والأساطير تماماً كما يبدد النور، نور النهار، ظلام الليل، تبدد قوة الحياة، ضعف الموت، الفناء. اتجهوا معشر المفكرين إلى كتب يوسف كرم واستخلصوا ما فيها من أفكار حتى يمكنكم الاستفادة منها، ويقيني إنكم إذا لم تفعلوا ذلك فإنه ستلحق بكم لعنة المفكرين في كل زمان وكل مكان. لقد عاش مفكرنا يوسف كرم حياة فكرية فلسفية من الطراز الأول وظل إلى آخر دقيقة في حياته وفي أثناء مرضه قارئاً مفكراً متأملاً لقد حمل طوال حياته مصباح ديوجين يفتش عن النور وسط ظلام الوجود، يبحث عن الحقيقة ويحيث ينحى جانباً، أوجه الضلال والأكاذيب. لقد انتصر للرب في أعماقه وطوال حياته وقدم لنا دروساً في التواضع وإنكار الذات وهدوء النفس. كانت حياته تمثل لنا «المثال والنموذج» نموذج الإنسان كما ينبغي أن يكون الإنسان، ولم تكن معبرة عن الأشباه والظلال، كانت أفكاره وستظل دواماً قوية غاية القوة واضحة غاية الوضوح، بعيدة كل البعد عن ثرثرة النساء والكلمات المتقاطعة.

الواقع إنه من المستحيل تماماً أن نكشف عن دور العملاق يوسف كرم من خلال صفحات قليلة إذ أن بيان دوره والكشف عن بصماته البارزة على خريطة فكرنا الفلسفي العربي يحتاج إلى مئات الدراسات كما قلنا لقد كافح الرجل كفاحاً مستميتاً في سبيل إعلاء الفكر الفلسفي الإنساني. كان قبل أيام قليلة من وفاته وهو على فراش الموت، مستسلماً في تواضع إلى الإرادة الإلهية وقابلاً - فيما يذكر الأب قنواتي في كلمة تأبينه ليوسف كرم - مسبقاً بدافع من حب عميق ما قدره الله له.

إنني أحيي في يوسف كرم شجاعته الفكرية وعمقه الفلسفي الذي نادراً ما نجده في زماننا هذا. تسلح بالعلم والصبر ولم يكن عجولاً متعجلاً كشباب الباحثين اليوم، بل إنه استوعب التراث الفكري الإنساني كله قبل الميلاد أو بعد الميلاد. إن رائدنا يوسف كرم والذي عاش هادئاً كالموت صامتاً كالقبر يعد قمة فكرية كبرى وظاهرة نادراً ما نجدها في جيل بل في مجموعة من أجيال. ولنحتفل جميعاً بحياته وأفكاره أنها دعوة من جانبي أرجو أن تجد صداها في نفوس وعقول المهتمين بتراثنا الإنساني الفكري في كل زمان وكل مكان تقديراً ليوسف كرم واعترافاً بفضله. لقد مات الرجل ولكن أفكاره ستظل حية أبد الدهر.

صحيح إننا نختلف من جانبنا مع يوسف كرم حول رأي أو أكثر من الآراء التي قال بها بين ثنايا كتبه، ولكن هذا الاختلاف لا يقلل من أهمية فكره الفلسفي.

ونود في آخر دراستنا ليوسف كرم، أن نشير إلى بعض أقوال معاصريه وأن نورد بعض نماذج من كتاباته، وذلك حتى نتعرف على مكانة يوسف كرم في تاريخه العربي المعاصر.

يقول الدكتور إبراهيم بيومي مدكور:

رأى يوسف كرم أن يخرج كتاب «تاريخ الفلسفة اليونانية» وهو دون نزاع حجة في بابه. وفي مقدمة ما أخرج بالعربية في هذا الميدان. وجدير بأن يقارن بنظائره في المؤلفات الإنجليزية أو الفرنسية المعاصرة فيه بخاصة فصلان عقد أحدهما لأفلاطون وعقد الآخر لأرسطو ونعتقد أن طلاب الفكر الأفلاطوني والأرسطي يحرصون على أن ينهلوا من هذين الفصلين وأن يرجعوا إليهما... وهذا الكتاب ثمرة جهد متصل وعمل دائب وتحرير وتمحيص طويل... وقد استكمل يوسف كرم حلقات تاريخ الفلسفة المتوالية فأخرج كتابه: «تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط». ثم أضاف إليه «تاريخ الفلسفة الحديثة» ويوسف كرم لن يكن مؤرخاً فحسب، بل كان فيلسوفاً وفي كتبه التاريخية درس عميق وفلسفة دقيقة. وقد عالج في استقلال قضايا فلسفية أخرى وقضايا فلسفية قائمة بذاتها «كالطبيعة وبما بعد الطبيعة»، «والعقل والوجود» وهذان البحثان يعالجان الأساس الحقيقي للفكر الفلسفي. (من مقالة لإبراهيم مدكور في ذكرى يوسف كرم).

يقول الدكتور مراد وهبة:

دعوة يوسف كرم إلى المذهب العقلي المعتدل إنما هي بدافع ديني. وهو لذلك يؤثر تعريف الإنسان بأنه حيوان متدين، وليس من قبيل المصادفة أن تكون خاتمة كتابه «الطبيعة وما بعد الطبيعة» هذه العبارة: «تباركت اللهم تباركت» ومن المفارقات العجيبة أن يوسف كرم مات يوم أن تسلم أول نسخة من هذا الكتاب.

(من مقالة لمراد وهبة بعنوان: يوسف كرم: الفيلسوف العقلي المعتدل).

يقول الأب الدكتور جورج شحاتة قنواتي:

مدير معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان بالقاهرة.

انتقل إلى رحمة الله في 28 مايو 1959 في هدوء بمدينة طنطا، بعد مرض طويل الأستاذ يوسف كرم.

وقبل ذلك بعشرة أيام كنا كالمعتاد قد ذهبنا لنزوره في منزله الهادىء. ولو أنه كان متعباً ولكن لم يكن بادياً عليه ما ينبىء بنهاية سريعة على هذا النحو فكان يواصل على المهل وبصعوبة مؤلفه الخاص بالأخلاق وكان يشرع أن يجمع في كتاب آخر أروع النصوص الخاصة بالتصوف.

إن حياة وأعمال يوسف كرم تبرز كدليل قاطع سيطرة الفكر والقوى الروحية على المادة.

(من كلمة كتبها الأب قنواتي في مجلة ميديو التي يصدرها معهد الآباء الدومينيكان).

يقول الدكتور محمد يوسف موسى:

كانت حياته حياة زاهدة يرضى بالقليل ويتقبل إرادة الله والمصير الذي كتب له على الأرض. لا يتطلع إلا إلى البحث الفلسفي للوصول إلى الحقيقة التي كانت هدفه الوحيد في الوحيد.

ولقد سمعته يقول أكثر من مرة أن سعادته الكبرى في هذه الدنيا هي أن يمد الله في عمره حتى يتمكن من عرض وإذاعة آرائه في المسائل الفلسفية في كتبه. لذلك كنت تراه منعكفاً دائماً على عمله وعلى التفكير، معتمداً على إرادة قوية لا تلين لا أمام وهن جسمه ولا أمام الأمراض ولا أمام قسوة الحياة وكان كل تركيب مادي قد فنى في جسمه ولم يعد باقياً له سوى عقله النفاذ وإرادته القوية.

ولله الحمد فقد تحقق له حلمه الكبير الذي كان يساوي في نظره حياته نفسها إنه لم يترك هذا العالم إلا بعد أن أنهى كتبه وهي ثمرة التفكير الطويل والعمل المجتهد.

(من كلمة كتبها الدكتور محمد يوسف موسى بعد وفاة يوسف كرم ونشرت في مجلة ميديو).

ويقول الدكتور عثمان أمين:

في سنة 1946 قدمت كتابه الرائع عن تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط وقلت فيما قلت، إنه من المؤكد أن هذا الكتاب لم يكتب على عجل، ولكن مؤلفه عني به كما يعنى الفنان الذي يحب مهنته بتشكيل قطعة فنية. إن هذا الكتاب الذي قام بتأليفه يوسف كرم، جاء ثمرة طيبة لعمل متقن وبحث طالت مدته. إنه يدل بوضوح على تفكير اكتمل نضجه في جو من الهدوء والسكون، كما أنه من الواضح أن المؤلف لم يدفع كتابه إلى الناشر إلا بعد أن أعاد النظر فيه وصقله وكرر صقله. وتلك هي الشروط التي يشترطها العمل والسعي وراء إدراك الكمال ما استطاع إليه سبيلاً. وتلك

هي صفات العلماء الحقيقيين الذين يقضون السنين في بحث موضوعاتهم غير عابئين بتحقيق شهرة أو كسب مال.

(من كلمة كتبها الدكتور عثمان أمين بمجلة ميديو بعد وفاة يوسف كرم).

مختارات من كتاباته

يقول يوسف كرم في كتابه: الطبيعة وما بعد الطبيعة: (ص98).

«وماذا نقول عن الدين، وهو ملازم للإنسان في كل عصر وكل بيئة، حتى لقد قيل إن الحد الحقيقي للإنسان أنه حيوان متدين؟ قوام الدين لاعتقاد بقوة أو قوى غير منظورة، أكمل وأقدر من الإنسان، فيتوق إلى التشبه بكمالها، خائفاً إغضابها، مبدياً نحوها احتراماً وثقة ومحبة وأملاً في حياة مقبلة دائمة. أما أصل الدين، فالآراء فيه مختلفة: يرى البعض أنه ميل إلى تأليه كبريات القوى الطبيعية، وبعض أنه ميل إلى تكريم الأسلاف أو الأبطال، وبعض إلى تقديس الجماعة التي بفضلها يكتسب الفرد كل قيمته المادية والمعنوية. والحقيقة أنه ناشىء مما للعقل الإنساني من يقين طبيعي بأن العالم لم يصنع نفسه وأنه لا يدبر نفسه وإنما هو صنع موجود كلي القدرة، فإذا كان الإنسان متديناً، فما ذلك إلا لأنه ناطق؛ مدرك لمبدأ العلية، مجاوز للعالم الذي تقع عليه الحواس إلى عالم إن لم يره فهو يؤمن به».

ويقول في كتابه العقل والوجود: (ص 7 من المقدمة)

«إذا سألنا عن اسم هذا المذهب (المذهب الذي يؤمن به يوسف كرم)، وعن مصدره، قلنا إنه المذهب العقلي يؤمن بالعقل؛ ولكنه المذهب العقلي المعتدل، يؤمن أيضاً بالوجود ويقدر تعلقه عليه، ثم قلنا إن أفلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه، ولكن أرسطو هو زعيمه الأول الذي استخلص معانيه الأساسية ومبادئه المنطقية والميتافيزيقية وصاغ تعريفاتها واستخرج نتائجها. وأن الفلاسفة الإسلاميين وبخاصة ابن سينا وابن رشد قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين، فنحن نعود إلى هؤلاء جميعاً، ونؤيد شروحهم وأدلتهم ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين. لقد تنوسيت تلك التعاليم القديمة وطال عليها النسيان، أو صارت تروى لمجرد التأريخ دون اعتقاد لها بقيمة فكرية وحقيقية ووجودية، لا بل مع اعتقاد أن الآراء الحديثة قد نسختها، كما نسخ العلم الحديث العلم القديم، ونسخ كل حديث كل قديم فيما يقال. فعسى أن يقنع قارىء هذا الكتاب بأن الحق مكنون في هذا القديم الذي نبعثه».

ويقول يوسف كرم في كتابه: (تاريخ الفلسفة اليونانية) (ص 208)

كم يجب أن نحمد لأرسطو مجهوده العظيم في إقامة العلم ومساعدته التي لا تدانيها مساعدة على تنمية قوتنا الفكرية أجيالاً متطاولة. كل من عانى التفكير يعلم مقدار صعوبة الحد والتعريف والبلوغ إلى الحقيقة. وقد أعطانا أرسطو حدوداً وتعاريف لا تحصى في جميع فروع المعرفة وهدانا إلى حقائق لا تقدر. صنف العلوم واشتغل بها علماً علماً فكان «المعلم الأول» في كل منها، وخلف لنا كتباً كانت ولا تزال أصولاً لا غنى عنها ولن تزال مرجع المفكرين.

يقول يوسف كرم في كتابه: (تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط) (ص 8)

«لقد وجد نفر من المسيحيين اقتنعوا بالتغاير بين الفلسفة والدين، فذهبوا إلى أننا قد نقبل بالعقل قضية ما ونعتنق نقيضها بالإيمان. ويوجد الآن أمثال هؤلاء وسيوجد لهم أمثال بلا ريب. ولكن التاريخ يعرض علينا مسيحيين آخرين، كانت الفلسفة والمسيحية عندهم متصلتين متفاعلتين، فأضافوا وجهة جديدة في تاريخ الفكر وهم يؤلفون الغالبية العظمى في العصر الوسيط. هؤلاء يتفقون في أن الوحي والعقل من عند الله فمحال أن يتعارضا وأن العقل يجد في الوحي هادياً ومعيناً، ولكنهم يفترقون طائفتين في تصور الصلة بين الطرفين، فهي عند طائفة أوثق منها عند الطائفة الأخرى.

يقول يوسف كرم في كتابه «تاريخ الفلسفة الحديثة» (ص 439 - 440)

لقد شعرنا شعوراً قوياً، أن المذاهب الكبرى معينة منذ زمن طويل يرجع إلى اليونان وأن الفلاسفة الذين جاءوا فيما بعدهم بذلوا مجهودهم في تمثيلها والتفكير على غرارها، فالقول بتمايز الموجودات جوهراً وماهية يقابله القول بوحدة الوجود واعتبار الوجود مادياً خاضعاً للآلية، يقابله توكيد لوجود الروح والحرية والاعتقاد بموضوعية المعرفة يقابله الاعتقاد بأن المعرفة لا تقع إلا على الصور والمعاني الماثلة في الذهن، والاعتقاد بأن معرفتنا قاصرة على ما يجيء عن طريق الحس أو يبدو أنه يجيء عن طريقه يقابله الاعتقاد بأن معرفتنا تنتظم أيضاً معاني مجردة ومبادىء ضرورية. هذه المذاهب تعود خالصة أو تختلط فيما بينها بمقادير مختلفة كأن يكون مذهب وحدة الوجود مادياً أو يكون روحياً معتمداً على التصويرية العقلية أو كان يكمل المذهب الحس بشيء من المذهب العقلي.

فتطور الفلسفة عبارة عن تداول هذه المذاهب وما تنطوي عليه من مسائل وحلول، تداولاً خاضعاً للبيئة العقلية والعوامل التاريخية وأمزجة الفلاسفة. ألم نرَ أن لكل

أمة عقلية خاصة تغلب على تفكير أبنائها وتلون فلسفتها وأن الفيلسوف يفسر بتكوينه العقلي والخلقي بل الجسمي أيضاً؟ وتداول المذاهب هذا يجعلنا نقول أن تقدم الفلسفة قد حدث في الفروع والتفاصيل منذ عهد اليونان دون الأصل واللب وأن مذاهب الفلاسفة المحدثين تأليفات جديدة لعناصر كانت معروفة. فلا نطلب من تاريخ الفلسفة تطوراً مستقيماً يمضي من الناقص إلى الكامل ومن الخطأ إلى الصواب: إن مثل هذا التطور لم يحدث إلا في الفلسفة اليونانية حتى اكتملت على أيدي أفلاطون وأرسطو ثم تناولتها العقول وتصرفت فيها على أنحاء شتى فكل ما يقدمه لنا تاريخ الفلسفة صور هي أشبه ما تكون بتلك التي يقدمها لنا تاريخ الأدب، حتى لقد صارت الفلسفة فناً من الفنون تابعاً للذوق الشخصي والتجربة الذاتية، وذاع الشك في إمكان الوصول إلى حقيقة مشتركة مطلقة. ولكن ما لهذا فكر العقل، وما بهذا يمكن أن يقنع فتنوع المذاهب أدعى إلى حفز الهمة للبحث عن الحقيقة منه إلى القعود واليأس، لا سيما وأن مصيرنا في الميزان.

فما فكر الإنسان إلا ليعلم أي طريق يسلك في الحياة. وأن عصرنا الحاضر على تضارب الآراء فيه، تواق إلى فلسفة تكفل الأخلاق والدين، ولكنه لا يملك لمثل هذه الفلسفة إلا أسباباً واهية متداعية وما من ريب في أنه قد استنفد محاولات البناء بهذه الأسباب ولايتسنى البناء إلا بعد الإيمان بالعقل إيماناً صريحاً قوياً والفكر الحديث متردد بين إنكار للعقل وقناعة بالحس فقط. وبين إيمان بعقل مقطوع الصلة بالوجود. ولعل إخفاق التجارب ونفاد الحيل يعودان به إلى الحق يوماً ما.

الفصل التاسع

أحمد لطفي السيد ودوره
في مجال التنوير والثقافة العلمانية الإنسانية

يحتل أحمد لطفي السيد في تاريخ الفكر العربي المعاصر مكانة كبيرة. لقد قال بالعديد من الآراء الاجتماعية والفكرية والسياسية والتي تعد بالغة الأهمية، بالإضافة إلى أنه يعد علماً بارزاً من أعلام التنوير في الفكر المصري والعربي. وقد أُطلق على أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل، وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على عظمة الأفكار التي نجدها عند أحمد لطفي السيد.

وإذا رجعنا إلى كتابه «قصة حياتي» وإلى كتاب «المجمعيون في خمسين عاماً» والذي أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وجدنا العديد من التفصيلات حول حياته ومكان مولده وسنة وفاته، لقد ولد عام 1872 م وتوفي عام 1963 م.

يقول أحمد لطفي السيد في كتابه «قصة حياتي»: نشأت في أسرة مصرية صميمة لا تعرف إلا الوطن المصري ولا تعترف إلا بالمصرية ولا تنتمي إلا إلى مصر، ذلك البلد الطيب الذي نشأ التمدن فيه منذ أقدم العصور وله من الثروة الطبيعية والشرف القديم ما يكفل له الرقي والمجد وقد ولدت في 15 يناير سنة 1872 بقرين «برقين» من أعمال مركز السنبلاوين بمديرية الدقهلية، وهي قرية صغيرة كان تعدادها في ذلك الحين مائة نفس ويُشاع بين أهل الريف أن اسمها «التزلة» وربما سميت باسم «برقين» الفلسطينية.

دخل لطفي السيد كُتّاب القرية في سن الرابعة وظل به ست سنوات وحصل بعد ذلك على الشهادة الابتدائية من مدرسة المنصورة الابتدائية والشهادة الثانوية من المدرسة الخديوية بالقاهرة وقد تخرج عام 1894 من مدرسة الحقوق، وتولى عدة وظائف في النيابة العامة بالعديد من البلدان المصرية ومن بينها القاهرة وبني سويف والفيوم وميت غمر، كما اشتغل بالمحاماة بعد استقالته من النيابة، وعمل مديراً للقو

الكتب المصرية وتم بعد ذلك تعيينه مديراً للجامعة المصرية وتم اختياره بعدها وزيراً للدولة ثم وزير للداخلية والخارجية.

وقد حصل لطفي السيّد على جائزة الدولة التقديرية للعلوم الاجتماعية عام 1958، وكان أول من يحصل عليها وذلك بعد إنشاء جوائز الدولة، كما تم اختياره عضواً بمجمع اللغة العربية.

اهتم لطفي السيد بالجوانب السياسية اهتماماً كبيراً وذلك منذ تخرجه من الجامعة فنراه يشترك في جمعية سرية لمقاومة الاحتلال البريطاني ويقابل مصطفى كامل، ويدخل الحزب الوطني منذ إنشائه ويتم اختياره سكرتيراً عاماً للحزب، كما اشترك في تأليف «الوفد المصري» الذي تولى قيادة البلاد في ثورة 1919.

كان لطفي السيد أثناء وجوده بمجمع اللغة العربية شعلة نشاط لقد تم اختياره عضواً به عام 1940 وتولى رئاسته خلفاً للرئيس الأول الدكتور محمد توفيق رفعت باشا سنة 1945 وظل رئيساً للمجمع حتى توفي. لقد اشترك في كثير من لجان المجمع ومن بينها لجنة ألفاظ الحضارة ولجنة العلوم الفلسفية والاجتماعية ولجنة الآداب.

وقد قال عنه طه حسين يوم تأبينه بالمجمع بعد وفاته «إن هذا الأستاذ الجليل قد أنشأ في مصر جيلاً جديداً، ولست أنا وحدي الذي يقول هذا، بل كثيرون من تلاميذه قالوه، وما زالوا يقولونه، فهو أستاذ الجيل غير منازع وهو الذي علم الشباب المصريين حق الأمة في أن تحكم نفسها بنفسها وعلمهم أن مصر يجب أن تكون لأبنائها وأن تخلص لهم من دون الترك العثمانيين أصحاب السيادة حينئذ ومن دون الإنجليز المحتلين».

وأود أن أشير من جانبي إلى أننا إذا أردنا أن نتحدث عن أثر لطفي السيد في الثقافة العربية فإن هذا الحديث لا بد وأن يتضمن مجموعة عديدة من الجوانب والزوايا والأبعاد لأسباب عديدة من بينها أن مفهوم الثقافة يدخل في إطاره ليس المعنى الأكاديمي المتخصص في مجال من مجالات أخرى بل إنه يعني - كما قلنا - جوانب عديدة لا نبالغ إذا قلنا بأنها تشمل كل جوانب الحياة الفكرية. وإذا كان لطفي السيد يعد مفكراً ومفكراً عملاقاً بين مفكري العرب المعاصرين فإننا لا بد أن نتوقع اهتمامه بالكثير في المجالات التي تشكل في مجموعها ما نعنيه بكلمة «الثقافة».

والواقع أن الدارس لتاريخ مفكرينا العرب، والمتأمل في الخريطة الثقافية لمصر المعاصرة لا يمكنه أن يتخطى لطفي السيد ودوره البارز في تشكيل ابعاد حياتنا الثقافية.

بل إننا إذا كنا نتساءل اليوم عن قضايا الأصالة والمعاصرة، قضايا التراث والتجديد فإننا نجد عند لطفي السيد الكثير من الإجابات حول هذه القضايا بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة.

نعم نجد لديه الكثير من الإجابات التي تعد ثرية غاية الثراء وعميقة غاية العمق، سواء اتفقنا معه أو لم نتفق، إذ أن الاتفاق تارة وعدم الاتفاق والموافقة تارة أخرى، إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على الأهمية الكبرى لتلك الإجابات من جانب مفكرنا الكبير لطفي السيد ومازلنا اليوم في أمس الحاجة إلى أن نتأمل بعمق في كتاباته وأفكاره وذلك على الرغم من مضي أكثر من ثلاثين عاماً على وفاة مفكرنا العملاق.

ويمكن القول بأننا إذا بحثنا في إجابات من اهتموا بدراسة قضايا الثقافة العربية وقضايا الثقافة المصرية، بما تشمله تلك الثقافة من مجالات عديدة، استطعنا القول بأننا نجد مجموعة قد آثرت الاحتفاظ بالتراث كما هو والوقوف عنده لا تتعداه ولا تخرج عنه قيد أنملة ونجد مجموعة أخرى قد رفضت التراث بأكثر ما فيه أو بكل ما فيه وآثرت التمسك بكل ما هو غربي، بكل ما كان تعبيراً عن الحضارة الأوروبية الغربية.

ومجموعة ثالثة قد حاولت من جانبها المزج بين القديم أو التراث (الأصالة) والجديد أو الحضارة الأوروبية (المعاصرة) ونجد هذه النظرة عند كثير من المفكرين وأساتذة الأدب والفلسفة الذين درسوا الفكر العربي.

ويمكن القول بأننا نجد مفكرنا لطفي السيد، إذا حللنا آراءه وكتاباته وأقواله. من المعبرين عن هذه الوجهة الثالثة من النظر وإن كان يميل إلى المعاصرة أكثر من ميله إلى القديم أو التراث وذلك إذا وضعنا في اعتبارنا ـ كما سنبين ـ اهتمامه بإحياء الفكر الأوروبي عن طريق ترجمة أمهات الكتب الأرسطية إلى اللغة العربية وعن طريق تركيزه على مناقشة مشكلاتنا الثقافية والاجتماعية المعاصرة.

ولست في حاجة إلى القول بأن نظرة لطفي السيد هذه، تعد نظرة ثاقبة، إذ أن الفرد لا يعد جديراً بأن يوصف بأنه مفكر إلا إذا ركز على قضايانا المعاصرة، أما إذا اقتصر على اجترار الماضي وأصر على الباس الحاضر ثوب الماضي فلن يكون جديراً بأن يوصف بكونه مفكراً لأن الزمان غير الزمان والعصر غير العصر ومشكلات الماضي ليست هي نفسها مشكلاتنا الحاضرة وحلول الماضي ليس من الضروري أن تعد مناسبة لنا نحن أبناء الحاضر.

لقد ترك لنا أحمد لطفي السيد الكثير من الكتابات والآراء والنظرات التي تم جمعها في كتب عديدة هي: المنتخبات وتأملات في الفلسفة والأدب والسياسة

والاجتماع وصفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر، بالإضافة إلى قصة حياتي، وقد نشرت هذه المقالات والدراسات كلها في مصر وصدرت لبعضها أكثر من طبعة، ولا يستغني المثقف المعاصر سواء في مصر أو غيرها من بلدان العالم شرقاً وغرباً عن الآراء التي بثها لنا لطفي السيد في مقالاته ودراساته.

وإذا كان المجال لا يتسع لتحليل وبيان أثر لطفي السيد في الثقافة العربية بكل زواياها وأبعادها، فإننا سنشير بإيجاز إلى بعض المجالات والإسهامات في مجال الثقافة العربية من خلال رؤية مفكرنا لطفي السيد وعن طريق الرجوع مباشرة إلى كتاباته.

فإذا قلنا إن الجامعة المصرية قد أثرت وما زالت في تشكيل جوانب ثقافتنا المصرية، فإننا لا بد أن نضع في اعتبارنا الدور الكبير الذي قام به لطفي السيد في هذا المجال. لقد كان يركز في إدارته للجامعة على الجوانب العملية الثقافية اعتقاداً من جانبه بأن الجامعة تعد مركز إشعاع في المجتمع المصري وأنه إذا صلحت الجامعة فلا بد أن يؤدي صلاحها إلى الإصلاح الثقافي والفكري لمجتمعنا. وليس أدل على ذلك من أن لطفي السيد كان على اعتقاد راسخ بأن دور الجامعة أو مهمتها هو التربية بالإضافة إلى التعليم بحيث أن الجامعة إذا اقتصرت على دورها التعليمي فقط، فإنها ستكون بمثابة البرج العاجي المعزول عن المجتمع تماماً. أما إذا أضافت إلى البعد التعليمي العلمي الأكاديمي، بعداً تربوياً فإن هذا البعد سيؤدي إلى الربط بين الجامعة والمجتمع.

لقد كان في إدارته للجامعة يمثل موقف المفكر الذي يهتم بالكليات والأمور العامة ويدع الجزئيات والتفصيلات جانباً لقد كان في إدارته للجامعة ممثلاً خير تمثيل للمفكر المستنير المفكر الواسع الأفق المفكر الذي يبتعد عن التزمت وضيق الأفق، المفكر الذي ينظر إلى الجامعة على أنها مؤسسة ثقافية اجتماعية أولاً وقبل كل شيء ولنضرب على ذلك مثالاً واحداً. إن الثقافة إذا كانت حظاً مشتركاً للبنين والبنات، فإنه ليس من المناسب أن يقتصر القبول في الجامعة على البنين دون البنات. ومن هنا نجد لطفي السيد يبذل أقصى جهده في فتح باب القبول في الجامعة للفتيات وهذه لم تكن خطوة سهلة في الزمن الذي عاش فيه لطفي السيد. وإذا كنا نجد الآن آلاف الفتيات يتخرجن من الجامعات فإننا لا بد أن نذكر دواماً مجهودات مفكرنا لطفي السيد في هذا المجال. صحيح أننا لا نجد حتى الآن بصمات بارزة واضحة للمرأة في عالمنا العربي في مجال الأدب والفلسفة والفكر بوجه عام، ولكن الذنب ليس ذنب لطفي السيد، ولكن الذنب هو ذنب المرأة في عالمنا العربي لأنها أقبلت على القشور وتركت

اللباب بحيث أن ثقافتنا العربية حتى الآن تعد ثمرة الرجال ولانجد فيها أثراً يكاد يذكر للنساء.

وإن مما يدلنا على فضل لطفي السيد على الجامعة بحيث جعل منها ـ كما قلنا ـ مصدر إشعاع في المجتمع العربي كله، إننا نجد في عصر لطفي السيد، فرقاً وفرقاً كبيراً بين الجامعة من جهة ومدارس التعليم العام من جهة أخرى.

بل إن من أهم الجوانب التي أشار إليها التقرير الذي صدر عن المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب حينما قرر منح لطفي السيد جائزة الدولة التقديرية، هو الجانب المتعلق بدور لطفي السيد في الجامعة بحيث يجعلها مجالاً لتنشيط الحياة الثقافية وإثرائها في مصر المعاصرة. يقول التقرير إن لطفي السيد قد وضع طائفة من التقاليد السليمة، فنشط الحياة الفكرية وقدس حرية البحث العلمي ودافع عن استقلال الجامعة وحرص على استكمال شخصية الجامعيين طلبة وأساتذة ذلك لأنه يؤمن بأن حياة الأمة في تكوين صفوة ممتازة ورأي عام ناضج سليم.

هذا كله يدلنا على أن لطفي السيد في نظرته للجامعة إنما كان يؤمن أساساً بأن الجامعة لها دورها في تشكيل الثقافة المصرية، لها دورها في إثراء حياتنا الفكرية ثراء لا حد له.

وما يقال عن نظرة لطفي السيد للجامعة باعتبارها تعد عاملاً لنهضتنا الثقافية، يقال عن جوانب أخرى اهتم بها لطفي السيد اهتماماً لا حد له وكان باعثه إلى ذلك اعتقاده بأنها تؤدي مجتمعة إلى تغيير كيان مجتمعنا الثقافي.

ولا بد أن نتوقف قليلاً عند اهتمام مفكرنا لطفي السيد بالترجمة، وعن نوعية الكتب التي ركز على القيام بترجمتها.

ونود أن نشير قبل أن نعرض لأبرز الكتب التي قام لطفي السيد بترجمتها ومدى أثرها في تشكيل ثقافتنا المصرية، إلى أن الترجمة تعد تعبيراً عن التنوير فإذا جاء لطفي السيد واهتم بالترجمة فمعنى هذا أننا لا يمكن أن نغفل دوره في حركة التنوير في مصر المعاصرة وإذا أهملنا الترجمة فسنصل إلى حالة تعد تعبيراً عن الظلام فالترجمة إذن تعبيراً عن الإنفتاح، ومن يشن حملة على الترجمة، فعقله مغلق، منغلق عى نفسه.

ويقيني أننا لو كنا واصلنا الطريق الذي سار فيه لطفي السيد لكنا قد ابتعدنا عن الانغلاق والركود الفكري. لقد أدرك لطفي السيد بطريقة مباشرة أو غير مباشرة أنه لا يصح أن نغلق على أنفسنا الأبواب بحيث لا نطلع إلا على فكرنا وتراثنا. فالفكر مكانه

الآن في الغرب، فلنتجه إلى الغرب بكل ما أوتينا من قوة وجهد. ولعل هذا يوضح لنا ما سبق أن ذكرناه من أن لطفي السيد في فكره كان أقرب إلى الغرب منه إلى التراث العربي وهذا من جانبه يعد ميزة ولا يعد عيباً لأنه أدرك بثاقب فكره أنه لا سبيل إلى التقدم إلا عن طريق الاستفادة من التراث الغربي القديم، تراث اليونان بصفة خاصة بحيث أقبل بكل قوته على ترجمة شوامخ التراث اليوناني.

ولا يعد إقبال مفكرنا لطفي السيد على الترجمة، إهمالاً لتراثنا بل إنه ربما كان يدرك مدى التقدم الفكري الذي حدث في العصر العباسي كنتيجة مباشرة لحركة الترجمة، فأين نحن الآن بالنسبة للعصر العباسي إن التنوير لا يمكن تصوره إلا من خلال التعرف على أفكار الأمم الأخرى وقضية الأصالة والمعاصرة لا يمكن تصورها إلا بأن نتجه بكل قوتنا إلى الترجمة بل التقدم في جميع المجالات، أدبية وعلمية ومادية، لا يمكن أن يتحقق إلا بأن نعرف أفكار الأمم الأخرى من مشرق الدنيا إلى مغربها وإذا كان إحياء ثقافتنا المصرية لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الترجمة فإن سبب ذلك أن الترجمة تعد كما قلنا تعبيراً عن الانفتاح، تعد تعبيراً عن فتح النوافذ، ولا يخفى علينا أن فتح النوافذ أفضل ألف مرة من إغلاق النوافذ بحيث لا نجد إلا هواءاً فاسداً راكداً وهذه دعوة من أهم دعوات الاتجاه العلماني العقلي التنويري.

وإذا كنا لا نتصور الآن مثقفاً إلا إذا كان على اطلاع على الفكر الغربي العالمي فإن هذا يؤدي بنا إلى أن ننظر بعين الإعجاب والتقدير إلى الدور الذي قام به لطفي السيد في مجال الترجمة وما تؤدي إليه الترجمة من إعادة لصياغة ثقافتنا المصرية والعربية، كما حدث في العصر العباسي كما قلنا منذ قليل. فلم ينته العصر العباسي إلا وكانت أغلب الكتب مترجمة من اليونانية إلى العربية وقد استفاد منها علماء العرب وفلاسفة العرب بل إن علماء وفلاسفة العرب كانوا عالة على التراث الوافد من الغرب، بحيث يكون من الصحيح القول بأننا لا نجد بداية للعلوم عند العرب، ولا نجد بداية للفلسفة عند العرب إلا بعد الانتهاء من الترجمة لقد كان قصد مفكرنا الكبير أحمد لطفي السيد أن يبث فينا حركة الإحياء ليس إحياء ماضي تراثنا، بل إحياء الثقافة المصرية عن طريق التعرف على فكر الغرب.

ولعل لطفي السيد أراد أن ينبهنا إلى أنه من الضروري لكي نكون كأوروبا في ثقافتها في عصر النهضة، أن نفعل مثل ما فعلت. لقد اتجهت أوروبا في نهضتها الحديثة إلى العناية بترجمة النصوص القديمة وخاصة نصوص أرسطو وانطلقت من ذلك إلى الكثير من المذاهب الفلسفية في العصر الحديث، وما أحرانا أن نفعل مثل ما فعلت

أوروبا وذلك إذا أردنا لفكرنا التقدم، أردنا لفكرنا بعثاً جديداً أردنا لفكرنا أن يكون معبراً عن النهضة والإحياء.

يقول لطفي السيد في تصديره لكتاب الأخلاق لأرسطو: إذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا، وجب علينا أن نجدد الفلسفة العربية التي فقدت أعيانها ولم تبق إلا آثارها أو بطريقة أقرب، أن ندرس فلسفة أرسطوطاليس.

كما يحاول لطفي السيد أن يربط بين التعاليم الأرسطية من جهة، وثقافتنا المصرية والعربية من جهة أخرى.

فهو يقول في أول صفحة في تصديره للترجمة العربية لكتاب الأخلاق لأرسطو:

لما اتجهت الميول العامة منذ زمان إلى إدخال التعاليم الفلسفية في مدارسنا ومعاهدنا الدينية إرضاء لأطماع الطلبة العلمية، وإتماماً لبرامج التربية المصرية، فكرت في أي مذاهب الفلسفة يمكنه الابتداء به بحيث لا يصادم العقائد القومية ولا ينافر التعاليم الدينية، فظننت أن أولى مذاهب الفلسفة بالقبول عندنا الآن وأسرعها تمثلاً في الإفهام وأبعدها عن التضاد الصريح للمألوف من منازعنا والراسخ من عقائدنا، هي فلسفة أرسطوطاليس.

وإذا كنا قد قلنا بأن اتجاه لطفي السيد إلى الترجمة، يعد تعبيراً عن الانفتاح على فكر الأمم الأخرى، فإن هذا يتضح من خلال الكثير من أقواله التي يبين لنا فيها أن العلم لا وطن له، كما يبين لنا أن الأخذ عن السابقين لا يمنع من وجود طابع ثقافي لكل أمة دون الأمة الأخرى.

فهو يقول في تصديره لترجمته العربية لكتاب الأخلاق لأرسطو: لا وطن للعلم. ولكن هذا لم يمنع من أن كل أمة قد طبعت مذاهبها الفلسفية بطابعها الخاص الذي يتألف عادة من مزاجها الطبيعي وعقائدها الدينية وتقاليدها القومية. فيقولون الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية، كما يقولون الآن الفلسفة الألمانية والفلسفة الفرنساوية. وهذه الفلسفة قد انتشرت في مصر وفي جميع الأقطار الإسلامية حتى صبغت بصبغتها علم الكلام وأفاضت أنماطها على العلوم الدينية الأخرى. وها نحن أولاء، مهما رثت عرى الاتصال بين معلوماتنا الحديثة وبين الفلسفة العربية مباشرة فإننا لا نزال نفكر من حيث لا نشعر على طريقة الفلسفة العربية ولا تزال آثارها ظاهرة جد الظهور في دواوين شعرائنا وكتب كتابنا وآثار علمائنا أو على جملة من القول في تلك المجموعة التي تؤلف نهضتنا الأدبية الحاضرة.

هذا ما يقوله لطفي السيد. ومن الواضح أننا نجد فيه دعوة إلى الاتجاه بكل قوتنا إلى التعرف على أفكار السابقين. وقديماً دعانا فلاسفة العرب من أجدادنا القدامى أمثال الكندي في المشرق العربي وابن رشد في المغرب العربي إلى أن نطلب الحقيقة كحقيقة أي بصرف النظر عن مصدرها، وسواء كانت يونانية أو عربية، تماماً كما تقول واطلبوا العلم ولو في الصين.

والمتتبع لكتابات لطفي السيد، يجد أنه يربط بين الرجوع إلى الماضي، أي الفلاسفة القدامى وخاصة أرسطو، وبين النظر والمستقبل.

ويمكن القول بأن هذه الدعوة من جانب لطفي السيد قد أثرت على بلورة أفكار كثير من المفكرين ومن بينهم طه حسين الذي ذهب إلى القول بأن من يركز على الماضي فقط إنما هذا نصف إنسان، ومن يركز على الحاضر فحسب إنما هو نصف إنسان، ولا أحد يرضى لنفسه أن يكون نصف إنسان.

نعم نقول إن دعوة لطفي السيد. قد أثرت في تشكيل وجهات نظر كثير من المفكرين المعاصرين، فإذا رجعنا إلى مقالة لطفي السيد في الجريدة عام 1912 والتي نشرت مع غيرها من مقالات في كتاب «تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع»، وجدنا مفكرنا أحمد لطفي السيد، يقول: ليست أمتنا في هذا الحاضر ذات وجود مستقل عن أمتنا الماضية ولكن الأمة كل واحد غير منقسم وغير قابل للتجزئة. إنها أمة قد خلق جسمها الاجتماعي من يوم أن استقلت بهذا الوطن المحدود وكانت ذات نظام اجتماعي معروف فصارت تنتقل في حياتها من الصحة إلى المرض ومن المرض إلى الصحة، حتى صارت إلى ما هي عليه اليوم. فبعيد على المصريين الذين يريدون ارتقاء بلادهم أن ينجحوا في تحقيق إرادتهم هذه إلا إذا عرفوا حقيقة أمتهم وحقيقتها هي مجموع ماضيها وحاضرها. فليست معرفة الآثار القديمة فرعونية وعربية ولو إلماماً قاصراً نفعها على إغتباط النفس برؤية الآثار الجميلة وتحصيل شعور العزة بذكرى ماضي مصر المجيد، بل هناك نفع اعم أثراً وهو الوصول من معرفة الماضي إلى معالجة الحال حتى يتبدل به مستقبل سعيد.

وأعتقد من جانبي اعتقاداً راسخاً بأننا لو كنا قد سرنا على الطريق الذي سار فيه لطفي السيد، لكان حال ثقافتنا غير ما نجده الآن من اضمحلال وسطحية. بل إن لطفي السيد إذا كان قد دعانا منذ أكثر من ربع قرن إلى الأخذ من الغرب حتى نستطيع وصل ما انقطع، إلا أننا نجد اليوم أناساً يهاجمون الغرب وأفكاره بل منهم من يصور لنا ثقافة الغرب بأنها ثقافة الظلام. ولهذا لم يكن غريباً أن لا يظهر بيننا فيسوف، لم يكن غريباً

أن لا يتمكن أحد من مفكرينا تجاوز المحلية إلى العالمية، وبحيث أصبحنا أصحاب توكيلات فكرية.

قلنا إن لطفي السيد قد حاول جهده ترجمة الكثير من كتب أرسطو وتقديمها إلى المثقفين في أرجاء مصر والعالم العربي. لقد ترجم العديد من كتب أرسطو ومن بينها كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، وكتاب الكون والفساد وجزءاً من كتاب الطبيعة وكتاب السياسة لقد ترجم لطفي السيد هذه الكتب عن اللغة الفرنسية لا اللغة اليونانية المباشرة. وعلى وجه التحديد ترجم هذه الكتب عن الترجمة الفرنسية التي قام بها بارتملي سانتهلير. ومهما يقال عن ترجمة لطفي السيد وعن منهجه في الترجمة، إلا أننا لا نستطيع أن نقلل أو نتغافل عن الجهد الكبير الذي قام به في هذا المجال نوضح ذلك بالقول بأن لطفي السيد لم يترجم عن اللغة الأصلية اللغة اليونانية، بل عن اللغة الفرنسية وعلى وجه التحديد، ترجمة بارتملي سانتهلير، كما أننا لا نجد في ترجمته علامات الترقيم اليونانية، ولكن هذا كله ـ كما قلت ـ لا يقلل من دوره الكبير في بعث حركة الترجمة في مصر.

وإذا كان لطفي السيد قد اتجه إلى كتب ارسطو على وجه التحديد، كفيلسوف يوناني، فإننا لا بد أن نضع في اعتبارنا أن هذا الاتجاه من جانبه لا ينفصل عن اعتقاده بأهمية ثقافة البحر المتوسط، أو فرعونية مصر، وذلك حتى يضع ذلك جنباً إلى جنب مع الثقافة العربية.

وهذا الاتجاه من جانبه قد بلور وأثر في كثير من المفكرين في أمثال طه حسين وحسين فوزي وتوفيق الحكيم، بل أثر تأثيراً لا حد له في تشكيل أفكار الذين ينادون بحركة إحياء التراث اليوناني القديم وبحيث لا نقتصر على الثقافة العربية من حيث اللغة التي كتبت بها تلك الثقافة، وليس من حيث أصل مفكري العرب، إذ أن أكثرهم ينتمي إلى الأصل الفارسي وليس الأصل العربي كالفارابي وابن سينا وغيرهما من مفكرين وفلاسفة ينتمون من حيث الأصل إلى الفرس وإن كانوا قد كتبوا كتبهم ورسائلهم الكثيرة باللغة العربية.

بل إن اتجاه لطفي السيد إلى ترجمة جزء من كتاب الطبيعة لأرسطو وكتاب الكون والفساد لأرسطو، قد يكون تعبيراً من جانبه ودعوة لنا إلى الاهتمام بالجانب العلمي الكوني وذلك بعد أن باعدنا بيننا وبين العلم وتحول بعضنا الآن إلى مهاجمين للغرب مهاجمين للعلم، مهاجمين للحضارة الأوروبية.

لقد كان لطفي السيد حريصاً على الاهتمام بترجمة التراث اليوناني لأنه يعلم

تماماً مدى أهمية هذا التراث في تشكيل ثقافتنا المصرية. لقد بذل جهداً، وجهداً كبيراً وما قام به في هذا المجال لم يقم به أكثر أساتذة الفلسفة، إن لم يكن كلهم فيما يتعلق بترجمة التراث اليوناني وخاصة أفلاطون وأرسطو. فما زلنا حتى الآن لا نجد ترجمة عربية حديثة لأهم كتب أرسطو على وجه الإطلاق، كتاب الميتافيزيقا. وذلك على الرغم من أن لطفي السيد لم يشتغل أساساً بمهنة تدريس الفلسفة بل كانت له اهتمامات كثيرة من بينها الفلسفة.

وحرص مفكرنا الكبير لطفي السيد على إشاعة الفكر الفلسفي في عالمنا العربي المعاصر، قد ظهر ليس في قيامه بترجمة بعض أمهات التراث اليوناني فحسب، بل أيضاً في مطالبته بإدخال دروس علم الأخلاق وتاريخ الفلسفة والمنطق في مناهج التعليم الثانوي وقد تحقق ذلك على يديه منذ أكثر من نصف قرن من الزمان. فإذا كنا نجد الآن في مناهج التعليم الثانوي، دروس الفلسفة ومذاهبها، وإذا كنا نقول إن تعليم طلابنا في المدارس الثانوية، الدروس الفلسفية له أبلغ الأثر في تشكيل عقولهم، فإننا لا بد أن نذكر ونتذكر دواماً فضل لطفي السيد في هذا المجال، وذلك كما قلت، قد قام به لطفي السيد منذ أكثر من نصف قرن وحينما كان وزيراً للمعارف.

بل ما أحرانا أن نسير في ترجماتنا للكتب الفلسفية الكلاسيكية على منهج لطفي السيد الترجمة استمع إليه أيها القارىء وهو يقول في تصديره لترجمة كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو: لقد التزمت الترجمة الحرفية كما التزمها بارتملي سانتهلير لأنها هي وحدها اللازمة لنقل الكتب العلمية وعلى الخصوص كتب الفلسفة.

قلنا إن لطفي السيد لم يقم باختيار أرسطو على وجه التحديد للقيام بترجمة كتبه، اختياراً عشوائياً ودون قصد، بل إنه قام باختيار أرسطو لأسباب عديدة من بينها أثره الكبير على فلاسفة العرب من أجدادنا القدامى، وأثره في كل مجالات العلوم والآداب. وكان لطفي السيد يطمح إلى نهضة ثقافية في مصر تستمد كثيراً من جذورها من فلسفة اليونان عامة وأرسطو على وجه التحديد. فهو حين يقارن بين الماضي والحاضر ويتحدث عن نشاط الحركة الفلسفية في زمن المأمون ومن بعده في الشرق، نجده يقول في تصديره لترجمة كتاب الأخلاق لأرسطو: ومع أن نقل كتب الفلسفة لم يكن مقصوراً على كتب أرسطو فإن فلسفة أرسطو هي التي غلبت على الفلسفة العربية وطبعتها بطابعها. وسواء أكان السبب في ذلك أن كتب أرسطو ترجمت هي وشروحها ففهمها العرب أكثر من غيرها، أم كان سببه أن فلسفة أرسطو أدخل في باب الوضعية من سواها فكانت بذلك أكثر قبولاً عند العقل العربي الذي هو أميل إلى الحقائق

الوضعية منه إلى المعاني المجردة، سواء هذا أم ذاك فالواقع أن الفلسفة العربية ليست شيئاً غير فلسفة أرسطوطاليس طبعت بالطابع العربي وسميت الفلسفة العربية. وبقيت صلة النسب بين الفلسفتين متينة إلى حد أن الجامعات الأوروبية في العصور الأخيرة من القرون الوسطى كانت تدرس الفلسفة العربية باعتبار أنها فلسفة المشائين.

وعلى الرغم من عدم اتفاقنا مع لطفي السيد حول رده الفلسفة العربية كلها إلى أرسطو نظراً لأننا نجد عند فلاسفة العرب مجموعة من الإسهامات والآراء ليس من السهل ردها مباشرة إلى أرسطو، إلا أن قوله هذا لا يخلو من صحة وخاصة إذا قصدنا مفهوم الفلسفة العربية على التراث الذي أنتجه لنا فلاسفة العرب وليس صوفية الإسلام ومتكلمي الإسلام.

ومهما يكن من أمر فإن لطفي السيد باختياره أرسطو بالذات إنما كان قصده وصل ما انقطع، وكان قصده أن يحدث لدينا في الشرق مثل ما حدث في عصر النهضة في الغرب.

فهو يقول في نفس المصدر الذي سبق أن أشرنا إليه: وكما أن النهضة الأوروبية الحديثة عمدت إلى درس فلسفة أرسطو على نصوصها الأصلية سواء أكان ذلك باليونانية أم باللغات الأوروبية الأخرى فكانت مفتاحاً للتفكير العصري الذي أخرج كثيراً من المذاهب الفلسفية الحديثة. فلا جرم أن نتخذ نحن فلسفة أرسطو وأكرر أنها أشد المذاهب اتفاقاً مع مألوفاتنا الحالية الطريق الأقرب إلى نقل العلم إلى بلادنا وتأقلمه فيها رجاء أن ينتج في النهضة الشرقية مثل ما أنتج في النهضة الغربية. والذي لا أشك فيه أن مستوى الفلسفة أو بعبارة أصرح مستوى العلم بمبادىء العلوم الأخرى ونتائجها وتحديد نسبها بعضها إلى بعض هو في بلادنا الآن أنزل جداً مما كان عليه في أول النهضة الأوروبية الحديثة (الرينسانس) .

هذا ما يقوله لطفي السيد. ومن الواضح أن هذه الدعوة من جانبه تعد تعبيراً من جانبه عن أهمية التراث الغربي القديم وفائدته الكبرى لنا سواء كان ذلك في مجال العلم أو مجال الفلسفة وإذا قارنا بين دعوته هذه وما نجده الآن عند البعض مما يتصفون بضيق الأفق، استطعنا القول بأن لطفي السيد كان سابقاً لعصره وكان رائداً للفكر الحديث. إنه لم يقف عند حدود التراث الديني كما يفهمه بعض المتزمتين، ولكنه أراد أن يتخطى هذا الفهم بحيث يضيف إلى البعد الديني بعداً إنسانياً علمياً لا غنى عنه في حضاراتنا الحديثة وفي حياتنا التي نحياها.

على أن هذا لا يعني انفصال لطفي السيد وابتعاده عن المجال الديني، بل إنه

كمفكر عربي مسلم متأثر في بعض آرائه بالشيخ محمد عبده، لا بد وأن يحاول من جانبه إقامة نوع من الصلة بين البعد الديني والبعد العلمي الإنساني العلماني. إنه يركز في مقالاته سواء ما نشر منها في كتاب «صفحات مطوية» أو في «المنتخبات» أو في «تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع»، على إبراز الجوانب الاجتماعية والإصلاحية في الدين. وهذه دعوة نجدها عند جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. وقد تكون تلك الدعوة من جانب لطفي السيد نوعاً من التأثر بفكرهما وإن كان أكثر ميلاً لمحمد عبده منه إلى الأفغاني.

لقد أثرت أفكار لطفي السيد تأثيراً لا حد له في ثقافتنا العربية ولا نستطيع أن نتغافل عن دعوته للقومية المصرية كبديل للقومية الإسلامية ولا نستطيع أن نتغافل عن دعوته إلى الحرية والالتزام بها في كل أمور الحياة سواء كانت اجتماعية أو سياسية أما اقتصادية. لا نستطيع أن نتغافل عن اتجاهه العقلي إلى حد كبير، ذلك الاتجاه الذي يظهر من خلال العديد من مقالاته في الجريدة والذي يظهر بأوضح صورة في إقدامه على ترجمة أكثر من كتاب لأرسطو وفي مقدماته الرائعة التي كتبها كتصدير يسبق الترجمة لهذا الكتاب أو ذاك من كتب أرسطو.

وكل هذه تعد إنجازات هائلة قام بتحقيقها مفكرنا لطفي السيد. إنجازات أدت إلى التأثير بكل قوة على فكرنا المصري. ولا شك في أن تلك الإنجازات إنما كانت ثمرة لكثرة اطلاعه على المذاهب الفلسفية الإنسانية والمذاهب الأدبية، كانت ثمرة لطبيعة تكوينه الفكري ولعل هذا كله يبدو وفي أوضح صورة إذا قرأنا قصة حياته والتي نشرت عام 1962 ثم أعيد نشرها عام 1982.

لقد كان لطفي السيد حريصاً على الاستفادة من مذاهب الغرب كما كان على اطلاع واسع بالتراث الديني الإسلامي أيضاً. وقد أخذ الكثير من الأفكار الغربية وحاول تطبيقها في دراسة كثير من المشكلات الاجتماعية والسياسية التي تواجه الأمة المصرية. وليس أدل على ذلك من أن استفادته ـ كما يذكر ـ مبدأ الحرية في كثير من فلاسفة الغرب، كان دافعاً له إلى الإيمان بتحرير المرأة، إلى الإيمان بمبدأ الاستقلال لمصر عن الخلافة العثمانية وغيرها من جوانب ركز عليها لطفي السيد.

لقد دافع عن الحرية دفاعاً مجيداً كما قلنا إنه يقول في كتابه: «تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع»: لو كنا نعيش بالخبز والماء لكانت عيشتنا راضية. ولكن غذاءنا الحقيقي الذي به نحيا ومن أجله نحب الحياة ليس هو إشباع البطون الجائعة؛ بل هو غذاء طبيعي أيضاً كالخبز والماء، لكنه كان دائماً أرفع درجة

وأصبح اليوم أعز مطلباً وأغلى ثمناً. هو إرضاء العقول والقلوب وعقولنا وقلوبنا لا ترضى إلا بالحرية.

كان لطفي اسيد يؤمن أيضاً بأهمية الاستقلال فهو يقول: غرضنا النهائي استقلال مصر. ومن المستحيل على الأمة أو على أي فرد من أفرادها أن ينازع في ذلك. استقلال الأمة في الحياة الاجتماعية كالخبز في الحياة الحيوية، لا غنى عنه لأنه لا وجود إلا به وكل وجود غير الاستقلال مرض يجب التداوي منه، وضعف يجب إزالته، بل عار يجب نفيه. ولا يكفي أن يعتقد جماعة من الأمة بضرورة الاستقلال، بل يجب أن يكون الشعور بحب الاستقلال شعوراً عاماً في جميع أفراد الأمة من غير استثناء. يجب أن يكون الشعور بالاستقلال عند كل فرد هو بعينه الشعور بالوجود الذاتي.

هذا يعني إدراك أحمد لطفي السيد لأهمية التربية. والواقع أنه كتب في الموضوعات التربوية العديد من المقالات التي تدلنا على إيمانه بمبادىء الاستقلال والحرية. تدلنا على وجود نزعة ليبرالية عند أحمد لطفي السيد. هذه النزعة تعد واضحة تمام الوضوح في منهج أحمد لطفي السيد وفي مبادئه التي دعا إليها وفي معالجته للعديد من المشكلات التي تصدى لدراستها وسواء كانت مشكلات اجتماعية أو مشكلات سياسية.

لقد كان لطفي السيد واحداً من أبرز الدعاة إلى الفكر العلماني التنويري، الفكر الذي يدعو إلى فتح النوافذ، وليس إغلاق النوافذ. كان سائراً على نهج رفاعة الطهطاوي الذي بدأ عصر التنوير في عالمنا العربي الحديث.. كان مؤمناً بأهمية العلم في حياتنا ولعل هذا ما دفعه إلى التركيز في ترجماته على الكتب العلمية لأرسطو.

لقد حقق عن طريق فكره العميق العديد من الإنجازات التي أثّرت على الفكر المصري والفكر العربي. هذه الإنجازات كانت ثمرة لاطلاعه الواسع وذكائه الحاد ورؤيته الدقيقة المستقبلية.

وإذا كان قد استفاد من عمالقة كبار كأرسطو والشيخ محمد عبده وجون ستيوارت ميل، إلا أنه قدم لنا العديد من الأفكار الجديدة والتي دخل عن طريقها تاريخنا الفكري المعاصر. وبحيث أصبح أستاذاً لجيل وأجيال من أبناء أمتنا العربية في كل زمان وكل مكان.

مراجع مختاره:

- لطفي السيد: قصة حياتي - طبعة دار الهلال بمصر 1982.
- لطفي السيد: المنتخبات (الجزء الأول والجزء الثاني).
- لطفي السيد: تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع.
- لطفي السيد: صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر.
- لطفي السيد: تصدير كتاب الأخلاق لأرسطو وتصدير كتاب السياسة (الترجمة العربية).
- مهرجان الذكرى الأولى لوفاة أحمد لطفي السيد (محافظة الدقهلية - مارس 1964)
- طه حسين: من بعيد
- العقاد: سعد زغلول.
- د. زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي.
- د. عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية.
- محمد حسين هيكل: مذكرات في السياسة المصرية.
- محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده.

الفصل العاشر

أحمد فؤاد الأهواني والسير في طريق العقل والتنوير

الدارس للإنتاج الفكري الذي تركه لنا الدكتور فؤاد الأهواني، يجد أن الرجل قد ترك لنا بصماته البارزة في تاريخ فكرنا العربي الحديث. لقد قدم إلى مكتبتنا العربية العديد من الكتب في مجال التأليف والترجمة والتحقيق. لم يقتصر على الكتابة في مجال الفلسفة فحسب بل كتب في مجالات فكرية شتى، وفي علوم كثيرة ومن بينها علم النفس. كما إن كتبه في مجال الفلسفة قد شملت العديد من الدراسات التي تتناول تاريخ الفلسفة طوال عصورها، أي الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية والفلسفة الحديثة والمعاصرة. والمهتم بأي مجال من هذه المجالات لن يكون بإمكانه أن يتخطى مؤلفاته وتحقيقاته والترجمات التي قام بها، إذ أن الرجل ـ كما أشرنا منذ قليل ـ قد وضع بصماته البارزة على كل مجال من هذه المجالات وما أكثرها وما أعمقها.

ولد الدكتور فؤاد الأهواني في شهر فبراير عام 1908 بمحافظة الشرقية إحدى محافظات جمورية مصر العربية. والتحق بجامعة القاهرة بعد انتهائه من دراسته بالمدارس الابتدائية والثانوية لقد تلقى الفلسفة أثناء وجوده طالباً بقسم الفلسفة بآداب القاهرة، عن كثير من أعلام الفلسفة ومن بينهم إميل بريه، ولالاند، ثم عمل بالتدريس بعد تخرجه في مدارس وزارة المعارف العمومية (تسمى الآن وزارة التربية والتعليم). لقد اشتغل بالتدريس في المدارس الثانوية فترة طويلة، إذ إنه لم يعمل معيداً فور تخرجه. لقد كافح الرجل كثيراً حتى حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة وكان موضوعها «التعليم في رأس القابسي» وقد نشرت هذه الرسالة بدار إحياء الكتب العربية بالقاهرة، كما نشرت بدار المعارف بالقاهرة.

ثم نجد الدكتور فؤاد الأهواني مدرساً في الجامعة، جامعة القاهرة، وفي نفس القسم الذي تخرج منه عام 1929. وتدرج في سلك المناصب الجامعية، فعمل مدرساً

كما قلت، فأستاذاً مساعداً، فأستاذاً كما تولى رئاسة قسم الفلسفة عدة سنوات. وقام بتدريس الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية وغيرهما من مواد. وترك لنا العديد من المؤلفات سواء في مجال الفلسفة اليونانية أو مجال الفلسفة العربية ومازال كتابه «فجر الفلسفة اليونانية من أهم الكتب في مجال الفلسفة اليونانية، لأنه يتضمن ترجمة نصوص الفلاسفة القدامى قبل سقراط. ويكشف هذا الكتاب عن عمق مؤلفه وسعة اطلاعه، وما زال مرجعاً لطلاب البحث في هذا المجال. وذلك رغم مضي ما يقرب من خمسين عاماً على تأليفه. كما تركت محاضراته أعمق الأثر في عقول ونفوس طلابه.

ولم يقتصر نشاط الدكتور فؤاد الأهواني على التدريس بجامعات مصر، بل عمل كأستاذ زائر وأستاذ معار في أكثر من جامعة من جامعات العالم، من بينها الجامعة الليبية ببني غازي والجامعة الأردنية بعمان وجامعة الجزائر وجامعة واشنطن. وكان موضوع المحاضرات التي ألقاها بجامعة واشنطن وغيرها من الجامعات بالولايات المتحدة الأمريكية، دراسة أفكار فلاسفة العرب في المشرق كالكندي والفارابي وابن سينا، والفلاسفة في المغرب العربي خاصة ابن رشد، ثم الفلسفة العربية في مصر المعاصرة. وقد نشر الدكتور فؤاد الأهواني هذه المحاضرات التي ألقاها بالإنجليزية في كتابه (Islamic Philosophy) والذي صدر عام 1957.

وبالإضافة إلى ذلك فهناك نشاطه الخاص بالإشراف على العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه. لقد حصل كثير من الدارسين تحت إشرافه على درجات الماجستير والدكتوراه، منهم من يعمل داخل مصر ككاتب هذه السطور، ومنهم من يعمل خارجها كالدكتور عبد الكريم العثمان والذي توفي منذ سنوات.

بذل الدكتور فؤاد الأهواني جهداً كبيراً في مجال التأليف والترجمة والتحقيق. لقد كان الفقيد يمثل نمطاً من الناس الذين لا يجدون السعادة إلا حين يمسكون بالقلم في أيديهم للتأليف أو ترجمة أفكار غيرهم أو تحقيق تراث أجدادنا القدامى. إنهم إذا كانوا يحترقون في كتاباتهم إلا أنهم قد جعلوا الطريق مشرقاً ووضاءاً أمام أجيال وأجيال من الدارسين. لقد شق فؤاد الأهواني طريقه وسط الأشواك والصخور. وكان خير مثال للأستاذ، خير مثال للرائد، خير مثال للباحث عن الحقيقة.

كان الأهواني حريصاً على ترك جيل من بعده يحمل رسالته. وكانت علاقته بطلابه تكشف لنا أنه يعد خير مثال للأستاذ: تعريف لطلابه بالطريق وتعريف بأدوات البحث وأساليبه ثم ترك الطالب حراً بعد ذلك في اختيار الآراء التي تتناسب وتكوينه العقلي أي تلك الآراء التي تصادف قبولاً في ذهنه ويستطيع الدفاع عنها.

ويمكننا القول بأن الدكتور فؤاد الأهواني كان يستثمر كل دقيقة من وقته استثماراً دقيقاً لقد أخضع حياته لنظام دقيق. وأود أن أشير مجرد إشارة إلى أسماء بعض مؤلفات الدكتور فؤاد الأهواني وترجماته والكتب التي قام بتحقيقها، حتى نتعرف على جانب من مجهوداته الفكرية والفلسفية.

ألف الدكتور فؤاد الأهواني العديد من الكتب سواء في مجال الفلسفة أو مجال علم النفس ومن بينها فجر الفلسفة اليونانية، وأفلاطون، وجون ديوي، وخلاصة علم النفس، ومعاني الفلسفة، والتربية في الإسلام، أو التعليم في رأي القابسي، والفلسفة الإسلامية، وابن سينا، والنوم والأرق، والنسيان، والمدارس الفلسفية، الخوف، الحب والكراهية، والمعقول واللامعقول، والكندي فيلسوف العرب.

ومن مجهوداته في مجال الترجمة، ترجمة كتاب البحث عن اليقين لجون ديوي، ومباهج الفلسفة للمفكر الأميركي ول ديورانت، وفصول من كتاب تاريخ العلم لجورج سارتون، وكتاب النفس لأرسطو، وقد راجع هذه الترجمة الأب الدكتور جورج قنواتي، وأصول الرياضيات للفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل، ومقدمة للفلسفة الرياضية لرسل أيضاً.

ومن الكتب الهامة التي قام بتحقيقها سواء بمفرده أو مع مجموعة من الزملاء كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، وكتاب إيساغوجي أو المدخل لفرفريوس الصوري والمدخل من منطق الشفاء لابن سينا والمقولات من منطق الشفاء لابن سينا، والجدل من منطق الشفاء، والرياضيات من كتاب الشفاء لابن سينا أيضاً، وكتاب أحوال النفس لابن سينا، ورسالة الاتصال لابن باجه، ورسالة الاتصال لابن رشد، وتلخيص كتاب النفس.

وقد أثارت مقالات الدكتور فؤاد الأهواني الكثير من القضايا الفكرية وكانت مجالاً للعديد من الآراء حولها. ومن بينها مقالاته حول الغزالي وابن رشد، ومقالاته التي تعرض فيها بالنقد لبعض الكتب وخاصة في مجال علم النفس. إنه في تأليفه لكتبه ومقالاته لا يكتفي بالعرض الموضوعي، بل إنه يناقش ويحلل ويوازن، وينقد هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي يعرض لها.

وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على وجود شخصية متميزة في كتاباته. كما أنه يقوم بتصحيح الكثير من الآراء التي شاعت خطأ عند هذا الباحث أو ذاك من الباحثين. وهذا يتضح من العديد من كتبه ومن بينها كتابه عن الكندي وكتابه عن

المعقول واللامعقول، والذي صدر بعد أيام من وفاته. نقول هذا رغم اختلافنا مع مفكرنا حول رأي أو أكثر من الآراء التي قال بها.

ويمكن القول بوجه عام أن الدكتور فؤاد الأهواني يؤمن بالربط بين كون الفكرة معقولة وبين كونها لها قيمة في الحياة. فهو يقول في كتابه المعقول واللامعقول (ص 76، 77):

«ليس يكفي أن تكون الفكرة معقولة، وإنما لا بد أن ننظر أيضاً من جهة قيمتها. وهناك صلة بين المعقولية والقيمة. فكلما اعتقد الإنسان في قيمة الشيء، كان بالنسبة له أكثر معقولية.

كما أن تعمقه في دراسة الفلسفة اليونانية ووقوفه كثيراً في محاضراته عند سقراط وأفلاطون قد أدى به إلى التأكيد على أهمية الحوار والربط بين الحوار من جهة والاتصال واللغة من جهة أخرى. ويضرب لنا في هذا المجال العديد من الأمثلة سواء في مجال الحيوانات أو في مجال الإنسان. إنه يرى أن الاتصال الحقيقي بين الناس والذي به يمكن أن يتم اتصال النفوس أو امتزاج الأرواح هو اللغة. والإنسان ليس الكائن الوحيد الذي يتفاهم ويتواصل عن طريق اللغة، فالحيوانات لها لغتها التي بها تتفاهم، انظر إلى العصافير فوق شجرة في بستان واستمع إلى زقزقتها. إنها لا تتناغى لتستمع إلى نفسها ولكنها في أكبر الظن تتفاهم بهذه الأصوات انظر إلى القطة تموء منادية ابنتها فتسمع القطيطة هذا المواء وتستجيب له. ومن هنا عرفنا أن الاستجابة دليل على فهم اللغة مهما تكن بسيطة والتفاهم بها.

ومادام الإنسان كائناً اجتماعياً، فالفكرة المعقولة هي ثمرة الحوار بين الناس. وقد شاع هذا الأسلوب في هذه الأيام، فيقال الحوار. ويقصد منه تبادل الرأي واحتكاك الفكر لنصل من ذلك فيما يقول الدكتور فؤاد الأهواني إلى الفكرة المعقولة التي يقبلها أكبر عدد من الناس في مجتمع من المجتمعات بل عندما أصبح المجتمع في الوقت الحاضر عالمياً يأخذ من شرق وغرب، فقد ارتفعت هذه الأفكار المعقولة إلى المستوى العالمي أيضاً، ومن هنا كان لا بد من حوار بين شخصيات عالمية تسمو فوق صعيد المجتمعات الإقليمية الصغيرة بصرف النظر عن الجنس واللون والتقاليد وغير ذلك.

ويبين لنا الدكتور فؤاد الأهواني في معرض حديثه عن الحوار وأهميته، كيف أن الحوار لا يعد شيئاً حديثاً، بل هو سمة الإنسان منذ كان. والإنسان بما هو إنسان من طبيعته المحاورة، كما أن المعقولات ثمرة الحوار، وكلما كان الحوار متصلاً وشاملاً لأكثر من شخص اتسع نظره فأصبح شاملاً، وكيف أن الفلسفة عند سقراط منذ أكثر من

عشرين قرناً من الزمان كانت حواراً بينه وبين الشباب، ثم إن الحوار يكشف للمفكر عن جوانب ما كان يلتفت إليها فهو سبيل إلى النقد والامتحان والتصحيح.

والواقع أن الدكتور فؤاد الأهواني قد بحث في العديد من الموضوعات والمشكلات والقضايا الفكرية والأدبية والفنية والاجتماعية وخاصة في السنوات الأخيرة من حياته، إذ أنه أدرك أن الفرد الذي يتخصص في مجال من المجالات العلمية أو غيرها من مجالات العلوم الانسانية، لا بد وأن يدرك أن له وظيفته الاجتماعية بالإضافة إلى وظيفته التخصصية. وكم نجده في كتبه المتأخرة يبحث في العديد من القضايا التي تهم المجتمع بوجه عام، وهذا يعد إدراكاً من جانبه أن الفلسفة لا تعني العزلة عن المجتمع، لا تعني أن يعيش المشتغل بها في برج عاجي.

وكم أدرك الدكتور فؤاد الأهواني أن تقدم المجتمعات لا يكون إلا عن طريق الأخذ بالعقل، الأخذ بالأسباب والمسببات وفي آخر صفحات كتابه «المعقول واللامعقول» وهو الكتاب الذي صدر بعد وفاته ـ كما قلنا ـ بأيام قليلة ـ نجده يقول: لقد مضى على الشرق حين من الدهر كان يجري مع العقل ولا يؤمن إلا بالمعقول، فتقدم وسمت حضارته، ثم عدل عن الأخذ بالعقل واستنام إلى أمجاد الماضي، وظن أنه مستطيع أن ينام قرير العين وتمطره السماء ذهباً وفضة، وهذا غير معقول، إن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة. جاء شخص إلى النبي عليه السلام وأخبره أنه ترك ناقته، والله يرعاها فقال له: «اعقلها وتوكل. فالشرق في نهضته المعاصرة، وهو لايزال متخلفاً أو تعد دوله من الدول النامية تفادياً لاسطلاح التخلف، في حاجة إلى الأخذ بالمعقول والابتعاد عن اللامعقول. في حاجة إلى المعقول، أي إلى استخدام المنطق الحديث. وإلى الاعتماد على النظام والترتيب وإلى الاعتراف بموجود الأسباب، وإلى السير في طريق الجد لملاحقة سير العالم المتقدم وإلى التخطيط الصادر عن هيئات العلماء وذوي العقول هذا ما يقول به الدكتور فؤاد الأهواني في آخر صفحة من صفحات كتابه المعقول واللامعقول وكم كان حريصاً على تأكيد هذه الدعوة في العديد من محاضراته والعديد من اللقاءات الفكرية بطلابه وزملائه.

والواقع أن الدكتور فؤاد الأهواني والذي توفي بالجزائر في اليوم الثاني عشر من مارس عام 1970 يعد علماً من أعلامنا المعاصرين، يعد زهرة يانعة مثمرة في بستان المعرفة الفكرية والفلسفية والثقافية. لقد آثر حياة العزلة والابتعاد عن ضجيج الشهرة. لقد شق طريقه وسط الأشواك والصخور كما قلنا منذ قليل وكانت حياته مليئة بالكفاح وصور الجهاد في سبيل العلم والفكر والفلسفة. كان أستاذاً بكل ما تحمله كلمة الأستاذ

من معان ومدلولات. لم يكن من أشباه الأساتذة الذين نجدهم اليوم وقد انتشروا في أرجاء الأرض يجرون جرياً وراء المال والسلطان وبريق الشهرة الزائفة

لقد دافع فؤاد الأهواني - كما سبق أن أشرنا - بكل ما يملك من طاقة فكرية عن الطريق العقلي، طريق التنوير، وكم نبهنا إلى أن تقدم أوروبا إنما كان واحداً من أسبابه السير في طريق ابن رشد، وتأخر الشرق إنما كان من أسبابه أننا اخترنا النموذج هو الغزالي. لقد قال بذلك هو يحلل موقف كل من الغزالي وابن رشد في مجال السببية، أي العلاقات بين الأسباب والمسببات وهذا القول من جانبه إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على أن مفكرنا كان مدركاً لأهمية العقل، أهمية التنوير في حياتنا الفكرية، وبحيث يكون التقدم مرتبطاً بالإيمان بالعقل والتمسك بالتنوير.

الفصل الحادي عشر

طه حسين: رائد التنوير في عالمنا العربي المعاصر

يقف طه حسين على قمة عصر التنوير في عالمنا العربي المعاصر. لقد أثار الكثير من المعارك الفكرية والتي تدور أكثرها حول قضية التنوير. إننا نجد لديه حساً نقدياً بارزاً في كل كتاباته. قام بنقد مناهج التعليم وخاصة التعليم الأزهري ورأى أنها تقف عقبة في سبيل التنوير، والانطلاق إلى الحرية والتقدم.

حارب طه حسين وخاصة في كتابه الهام «من بعيد» الخلط بين الدين والعلم كما سنرى بعد قليل وذلك حين نقد نقداً عنيفاً اتجاه من يحاولون استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية. وبين لنا أن النظريات العلمية تتغير باستمرار، فكيف إذن نؤيد نظرية علمية عن طريق القول بأننا نجدها في الآيات القرآنية.

ولا بد من القول بأن طه حسين كان متأثراً بالفكر الغربي، وخاصة الشك الديكارتي. لقد كان هذا متوقعاً من جانبه وخاصة أنه درس بفرنسا ورأى التقدم الأوروبي والنهضة الأوروبية وآمن بالتنوير في أوروبا، واعتقد بأنه من الضروري القيام بحركة تنوير تتمثل في الاستفادة من الفكر الأوروبي، والاعتماد على المنجزات العلمية والحضارية في أوروبا، ومن هنا يمكن اعتباره في طليعة المفكرين المصريين المعاصرين الذين آمنوا بأنه لا مفر من فتح الأبواب والنوافذ على الحضارة الأوروبية.

ترك لنا طه حسين العديد من الكتب وأثار العديد من المعارك الفكرية البالغة الأهمية وكان من خلال المناصب التي تولاها وخاصة عمله بالجامعة كعميد لكلية الآداب، وتوليه وزارة المعارف العمومية، مفكراً مؤمناً بوطنه وبأهمية الفكر العقلاني العلمي المستنير، وبحيث يمكن القول من جانبنا بأننا لا نتصور مصر المعاصرة فكرياً بدون هذا العملاق، طه حسين والذي كانت حياته مثالاً يحتذى، مثالاً للقدوة كما ينبغي أن تكون. لقد فعل معتمداً على نفسه ما أدى به إلى أن يكون طه حسين. طفل

كفيف أثارت آراؤه العالم العربي كله من مشرقه إلى مغربه. كفاح من النادر أن نجد له مثيلاً بين المفكرين العرب المعاصرين. ونكاد لا نجد مفكراً عربياً جاء بعد طه حسين، إلا وتأثر به وبأفكاره وبمنهجه، وسواء اتفق معه أو اختلف حول رأي أو أكثر من الآراء التي قال بها. فكتابه «الأيام» يعد مثالاً يحتذى في أدب السيرة الذاتية، وكتبه ومقالاته العديدة عن شعراء العرب وخاصة أبو العلاء المعري، تعد غاية في الدقة والتحليل، لأنه أضاف إلى البعد الموضوعي في دراساته بعداً ذاتياً نقدياً يدلنا على شخصية متميزة له. وهكذا إلى مئات الأفكار والدراسات التي تركها لنا. إنها أفكار تدعونا إلى أن نتوقف عندها طويلاً ونأخذ في دراستها دراسة متأنية وما أحوجنا اليوم ونحن نتحدث عن التنوير، أن نتأمل في أفكار رائدنا طه حسين والذي دخل تاريخنا الفكري من أوسع الأبواب وأرحبها. إنه يعد رمزاً وضاءاً في رموز ثقافتنا، فواجب علينا إذن الاحتفال به في كل وقت وكل آن حتى نحارب عن طريق أفكاره جيوش الظلام والتقليد واللامعقول، تلك الجيوش التي تعبر في أفكارها عن تخلف عقلي وصعود إلى الهاوية.

نعم :لا يخالجني الشك لحظة واحدة في أن مفكرنا طه حسين يقف على قمة عصر التنوير في فكرنا العربي المعاصر. وإذا كنا نجد بعض المفكرين الذين وجدوا بعد طه حسين وكانوا من دعاة التنوير، فإن هؤلاء المفكرين قد استفادوا من طه حسين من قريب أو من بعيد، وبطريقة مباشرة تارة، وغير مباشرة تارة أخرى. إنه إذن يقف على قمة عصر التنوير في فكرنا العربي، ولم لا؟ وهو الرائد، هو المعلم، هو الأستاذ الذي خاض العديد من المعارك التي كان القصد منها إعلان الحرب على الظلام، وتبديد أفكار التقليد، وفتح كل النوافذ على أفكار النور والتنوير.

إن مفكرنا طه حسين تحتاج دراسة أفكاره إلى العديد من الكتب والمقالات حتى نستطيع سبر أغوار تلك الأفكار التي قال بها وتمسك بها دواماً وحارب من أجلها، وكم أسأنا إلى طه حسين بصور عديدة من الإساءة. لم نفهم أكثر أفكاره كما ينبغي أن يكون الفهم. قمنا بتزييف أفكاره عن طريق تأويلها تأويلاً خاطئاً سيئاً. وقف بعضنا من طه حسين موقف المؤيد تماماً لكل فكرة قال بها. ولم يكلف هذا الفريق نفسه التأمل بعمق في أفكار طه حسين وبحيث ينتهي بعد دراستها من الاتفاق معه تارة والاختلاف معه تارة أخرى، إذ أن طه حسين يعد مفكراً قد يصيب تارة وقد يخطىء تارة أخرى. إنه فرد من أفراد البشر ولم يكن من القديسين.

ووقف بعضنا الآخر من طه حسين، موقف المعارض والمهاجم لاتجاهاته وآرائه. فإذا دعا إلى النور، فإننا نراهم يتمسكون بالظلام ويفضلونه على النور لأنهم

كالخفافيش التي تؤثر الظلام. وإذا دعا إلى التجديد، فإنهم ينادون بالتقليد والفكر الرجعي وبئس المصير. وإذا أيقظنا طه حسين من سباتنا العميق، فإننا نراهم يفضلون حياة النوم والكسل والخمول.

نجد فريقين إذن إزاء فكر طه حسين. موقف المؤيدين تماماً، وموقف المعارضين لمنهجه وأفكاره قلباً وقالباً. ويقيني أن كل فريق من الفريقين قد جانبه الصواب لأنه لم يكلف نفسه الالتزام بالمنهج في الدراسة كما ينبغي أن يكون المنهج. وغلب على دراسات الفريقين الاتجاه الخطابي البلاغي لا الاتجاه النقدي والموضوعي.

إننا إذا كنا نعيش في هذه الأيام بعد مرور أكثر من قرن من الزمان على مولد مفكرنا الخالد طه حسين، فما أحوجنا إذن إلى أن نعيد قراءة فكر العملاق طه حسين وأن نقوم بدراسته دراسة موضوعية أمينة وبحيث نبتعد عن محاولات أشباه الدارسين والذين قدموا لنا مئات الدراسات الزائفة عن طه حسين. الدارسات التي تعد جهلاً على جهل ولكن أكثرهم لا يعلمون.

ونود في هذه الدراسة أن ندرس أبرز أفكار الرجل من خلال كتاب من كتبه، إنه كتاب «من بعيد». ذلك الكتاب الذي نرى أنه يحتل أهمية كبرى بين مؤلفات طه حسين. ونحن للأسف الشديد لم نوجه اهتمامنا إلى هذا الكتاب وما فيه من أفكار غاية في الجرأة والعمق والثراء. ولا أدري لماذا لم يستفد منه الدارسون لفكر طه حسين، ومنهج طه حسين. صحيح أننا قد نتفق تارة مع طه حسين من خلال أفكار هذا الكتاب، وقد نختلف تارة أخرى، إلا أن هذا كله إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على عظمة الرجل وعلى عمق أفكاره التي نجدها بين ثنايا صفحات هذا الكتاب.

ونرجو أن تكون دراستنا التي تركز على هذا الكتاب بصفة جوهرية، دافعة للدارسين مستقبلاً إلى دراسة أفكار هذا الكتاب وما أعظمها من أفكار. أرجو أن تكون دافعة للمهتمين بتراث طه حسين إلى إعادة النظر في العديد من الأحكام المتسرعة التي توصلوا إليها حول فكر هذا الرجل. إن هذا الكتاب، كتاب «من بعيد» لا يمكن تجاهله، وبحيث يمكننا القول بأنه لا غنى عنه في دراسة أفكار طه حسين من قريب أو من بعيد.

إننا نراه يبحث في العديد من القضايا التي تعد غاية في الأهمية حتى عصرنا الحالي. يكتب على سبيل المثال عن الشك واليقين في القسم الأول من كتابه ويكتب عن العلم والدين في القسم الرابع من كتابه، كما يكتب عن الأدب والأدباء وعن ديكارت في القسيم الخامس من الكتاب.

وعلى الرغم من أننا نجد بعض الجوانب في هذا الكتاب، والتي قد تبدو مفككة، أي لا رابطة بين كل جانب والجانب الآخر، إلا أننا سنبيِّن أن هذه الجوانب كلها إلى حد كبير، إنما تربطها وحدة عضوية ساعد طه حسين على تحقيقها، منهجه النقدي التنويري العقلي. أننا نجد أفكاره صادرة عن إيمانه بهذا المنهج الذي ارتضاه لنفسه لن نجد دفاعاً من طه حسين عن آراء لا عقلانية.

لن نجد فكراً مغلقاً تقليدياً متزمتاً كذلك الفكر الذي نجده عند أصحاب الاتجاه الأصولي التقليدي، ولكن سنجد فكراً مفتوحاً، فكراً يقوم على العقل وعلى الحس النقدي. ويقيني أن ذلك كله سيؤدي إلى التوصل إلى الرباط الذي يجمعها. إنه رباط التنوير. الرباط الحضاري.

ويبين طه حسين من خلال مقدمته لهذا الكتاب أن الفصول أو الأقسام التي تضمنها الكتاب قد كتبت من بعيد في المكان وكتبت من بعيد في الزمان أيضاً فأقدم الفصول كتبت عام 1923 وأحدثها كتبت عام 1930. كما أن أكثرها كتب من باريس وبعضها كتب من أقصى الغرب الفرنسي وبعضها كتب من فينا وقليل جداً منها كتب في القاهرة (ص 3 من الكتاب).

ويخاطب طه حسين القارىء قائلاً: ولست أخفي عليك أني قد قرأت هذه الفصول التي كتبت كلها أثناء ثمانية أعوام ومضى بيني وبين آخرها أكثر من خمسة أعوام في شيء من الحنان إلى تلك العهود التي كنا نشكو فيها المشقة والجهد ونضيق فيها بالحياة والأحياء، ثم أصبحنا الآن نود لو تعود إلينا أو نعود إليها لا ليعود إلينا معها الشباب بل لتعود إلينا معها حياة هي من غير شك خير من الحياة التي نحياها الآن. كنا في تلك العهود أحراراً نفكر ونقول، كما نريد أن نفكر ونقول، كنا نلقى ألواناً من المقاومة فلا تزيدنا إلا طموحاً إلى الحرية وإمعاناً فيها. وكنا ننظر إلى الجهاد في سبيل الرأي وحرية الرأي على أنه حاجة من حاجات الحياة وضرورة من ضرورات الوجود الحر، فأين نحن من هذا الآن؟ (ص 5).

هذا ما يقول به طه حسين في مقدمته للكتاب. ومن الواضح أنه يقارن بين عصر وعصر، بين فترة وأخرى، وهو يركز باستمرار على حرية الرأي والجهاد في سبيل الحرية لأنه يدرك تماماً أن إغلاق باب الحرية سيؤدي إلى قتل الآراء الحرة وبالتالي سيؤدي إلى وجود الأفكار الزائفة، الأفكار الرجعية التقليدية.

وحين يصف طه حسين رحلته في البحر إلى فرنسا، نجده يتحدث في عبارات أدبية سامية قد لا يقدر عليها إلا طه حسين، عن عديد من الأحاسيس والمشاعر

الوجدانية. وهو يشير أحياناً إلى زوجته (زوج برة كريمة) وطفلته (هما كل ما آمل في الحياة). وليت طه حسين قد عاش بيننا إلى اليوم حتى يدرك أبعاد مسلسل قتل الزوجات للأزواج بكل عنف وقسوة ووحشية.

ونظراً لأن طه حسين لم يكن مجرد أديب، بل كان أديباً مفكراً، أديباً تشغله العديد من القضايا الثقافية والهموم الفكرية، فإننا نجده يثير العديد من القضايا، وخاصة حين اضطرب البحر ذات ليلة اضطراباً شديداً واصطبخت أمواجه وعصفت الريح (ص 14).

إنه على سبيل المثال يطرح على نفسه العديد من الأسئلة، ويثير العديد من القضايا التي تتعلق بقضية الإيمان والإلحاد، وقضية العلم والدين وما يرتبط بها من قضايا تثيرها حتى الآن حول الأصالة والمعاصرة.

لقد أدرك طه حسين بتأمله حين سير السفينة في البحر أن الإنسان ليس شيئاً مذكوراً مادامت الطبيعة على ما هي عليه من القوة والجلال. كما أدرك طه حسين أن إيمان المؤمن والحاد الملحد ضرب من الكبرياء وغلو الإنسان في تقدير نفسه وإكبار منزلتها. يقول طه حسين: إن المؤمن الذي يعتقد أن خالق هذا الكون العظيم ومدبره يختصه بالبر والرحمة، فيعني به ويحوطه ويحفظه من الطوارىء ويعصمه من الأحداث ويرعاه في كل لحظة، بل في كل جزء من أجزاء اللحظة، متكبر يرى نفسه شيئاً مذكوراً يستحق هذه العناية المقدسة العظمى مع أن في هذا الكون ما لا يقاس الإنسان إليه عظمة وجلالاً. (كتاب من بعيد ص 16).

والملحد أيضاً حين يعاند وينازع ويدفع عن إلحاده وينكر الله كما يثبته المؤمن يعد مغروراً متكبراً. يقول طه حسين (من بعيد ص 17): أعترف بأني لم ألم المؤمن على إيمانه ولا الملحد على إلحاده... وتمنيت لو أتيح للإنسان أن يكون مؤمناً وعالماً دون أن يغلو في التعصب للدين أو للعلم... فإن قوة الدين تعصمه من اليأس وتفتح أمامه أبواباً من الأمل الذي ليس له حد... وقوة العلم تمكنه من الحياة.

ويمكننا القول بأن مفكرنا طه حسين إنما يثير مجموعة من القضايا الهامة في حديثه هذا. من بينها قضية العلم والدين، وقضية الأصالة والمعاصرة، وقضية الدفاع عن المنجزات الغربية الأوروبية. ولا يخلو حديثه من نزعة شكية قد يكون مستفيداً إياها من الفيلسوف الفرنسي ديكارت، ومن روح عصر النهضة الأوروبية أيضاً.

لقد كان طه حسين مدافعاً عن التنوير وداعياً إليه. كان مدافعاً عن الفنون الجميلة والآداب الراقية. لقد ظهر ذلك في كل فصل من فصول كتابه الهام «من بعيد» حتى

وهو يتحدث عن سارة برنار، وعن الآداب الكلاسيكية القديمة. وما أحوجنا الآن إلى الاستفادة من ثقافة النور التي دعا إليها العملاق طه حسين. إنه يتحدث عن جوانب نبوغ سارة برنار، يقول: «لهذا فتن الممثلون بهذه الممثلة التي كانت أحسن سفير نشر الدعوة الفرنسية في أقطار الأرض. وأحسن تمثيل للعقل الفرنسي والفن الفرنسي والأدب الفرنسي، حتى قرنها كثير من الكتاب إلى نابليون، ولست أدري إلى أي حد تصح هذه المقارنة، ولكني لا أشك في أن سارة برنار خدمت فرنسا ورفعت ذكرها إلى حد لم يبلغه كثير من قوادها الفاتحين (من بعيد ص 29 - 30)».

وهو ينتقل من حديثه عن سارة برنار إلى حديثه عن الآداب والفنون اليونانية القديمة. وكلنا نعلم دفاع طه حسين عن الآداب اليونانية واللاتينية القديمة. إنه يقول: إنني أعلم علم يقين وتجربة أن الأدب اليوناني سيىء الحظ في مصر، وأن سوء حظه قد بلغ من الشدة إلى حيث لا نستطيع تقديره أو تقدير عواقبه السيئة، نجهل الأدب اليوناني - لا أقول جهلاً تاماً - بل أقول جهلاً فاحشاً مخزياً لا يليق بقوم يحبون الحياة أو يطمعون فيها. نجهل هذا الأدب جهلاً فاحشاً بحيث نستطيع أن نحصى المصريين الذين يعلمون ما «الأودسا وما الإلياذة» ومن أوليس ومن بينيلوب، ومع ذلك فقد كانت الأودسا والإلياذة ومازالتا وستظلان دائماً ينبوع الحياة للأدب والفن، للشعر والنثر والنحت والتصوير والتمثيل والموسيقى، بليت القرون ولم تبل الإلياذة والأودسا. فنيت الأمة اليونانية وفنيت الأمة الرومانية واختلفت العصور والظروف على أوروبا في العصر الوسيط، وفي العصر الحديث، وستفنى أمم وتختلف عصور وظروف وتظل آيات الإلياذة والأودسا جديدة خالدة محتفظة بقوتها وبهائها ورونقها على وجه الدهر وتعاقب الأحداث، ولا نكاد نحن نفترض وجود الإلياذة والأودسا. فإذا افترضنا وجودهما فلا نكاد نعلم بشيء مما فيهما. (من بعيد ص 36 - 37).

ولعلنا ندرك إذن كيف كان طه حسين عن طريق هذه الفكرة وغيرها من مئات الأفكار التي تزخر بها كتابه الرائع «من بعيد» ،مدافعاً عن الاستفادة من آداب الأمم الأخرى وفكرها الحي المتجدد إن قارىء اليوم سوف يشعر بالحسرة والأسى حين يقارن بين الأفكار الحية الخلاقة التي يدعو إليها مفكرنا طه حسين، والأفكار التقليدية الرجعية الميتة التي يقوم بها أناس تحسبهم من الآدميين وما هم بأدميين، بل هم أقرب إلى عالم الحيوانات وبئس المصير. أناس يشنون حملات على ألف ليلة وليلة.

أناس يهاجمون الفكر الوجودي ولم يقرأوا عنه حرفاً. أناس ينادون بتحريم الفنون ومن بينها الموسيقى والغناء ويريدون أن تتحول حياتنا إلى جحيم وظلام. إن دعوتهم

هذه تعد جهلاً على جهل ولا يدعو إلى الظلام إلا الأشباه والأقزام ومن هم على درجة كبيرة من التخلف العقلي والفقر الشديد في الذكاء. نعم لقد صدق طه حسين حين قال: يظهر أنا سنظل على ما نحن فيه من جهل الأدب اليوناني، لأنا نرى كل شيء يتغير في مصر، ونرى الرقي تناول كل شيء إلا التعليم، فهو بحمد الله باق حيث كان، لأن المشرفين عليه لا يفكرون في تغييره ولعلهم غير قادرين على أن يفكروا في تغييره. وسيظل تلاميذنا يخلطون بين أثينا وصقلية كما يخلطون بين الاسكندر وهانيبال. (من بعيد ص 37).

وإذا كان طه حسين قد استفاد ـ كما أشرنا منذ قليل ـ من الروح الشكية عند ديكارت وفي عصر النهضة أيضاً. إذا كان طه حسين قد تمتع بحس نقدي قل أن نجد له نظيراً عند مفكري عصره في بلداننا العربية. وإذا كان قد ربط بين هذه الجوانب وبين دعوته إلى التنوير. فإن هذا يتضح تماماً في أكثر الموضوعات التي بحث فيها بين ثنايا كتابه «من بعيد». إنه صاحب نزعة شكية ولكنها تسعى إلى البناء وليس الهدم. إنه صاحب اتجاه نقدي يقيم عليه أفكاره ثم ينطلق من النقد إلى البناء الموضوعي وبحيث لا يكون نقده مجرد نقد لا فائدة من ورائه. إنه يقدم الحلول والإيجابيات. لقد ظهرت هذه الاتجاهات التنويرية المتفتحة حين تحدث عن الشك واليقين (ص 47)، وحين بحث في العلم والثروة (ص 53)، وحين حلل ما دار في مؤتمر العلوم التاريخية الذي عقد ببلجيكا في عام من الأعوام (ص 62)، وحين كشف لنا جوانب قضية العلم والدين (ص 204). وهكذا إلى آخر الموضوعات والقضايا التي نخرج بعد قراءتنا لها، إلى القول بأن طه حسين قد دخل تاريخ التنوير في فكرنا العربي المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها. وإذا كنا نتحدث عن نزعة تنويرية وجدت قديماً في فكرنا العربي عند أمثال إخوان الصفا وابن رشد، فإننا نجد في فكرنا المعاصر نزعة تنويرية قد يكون أبرز دعاتها والحاملين لواءها مفكرنا العملاق طه حسين.

إنه في حديثه ـ على سبيل المثال ـ عن موضوع الشك واليقين يثير قضية على جانب كبير من الخطورة والأهمية ومازلنا نجدها تتردد بيننا الآن، وهي القضية الخاصة باستخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية. ونود أن نشير من جانبنا إلى أن من الأخطاء الشنيعة التي يقع فيها بعضنا، محاولة استخراج النظريات العلمية الحديثة من الآيات القرآنية. وأكبر ضرر على الدين، تلك المحاولة بل أقول إن من يحاولون هذه المحاولة يباعدون بيننا وبين الدين في حقيقته وجوهره. ولم يذكر الله تعالى أن القرآن كتاب طبيعة أو كيمياء أو فلك. من أخطر الأشياء إذن أن نقوم بتلك المحاولة التي تلحق الثابت (القرآن الكريم)، بالمتغير أو المتحول (العلم). فإذا قال بعضنا بأن نظرية

كذا وردت في القرآن الكريم فما قولهم بعد ذلك، حين يبين لنا العلماء في مستقبل الزمان أخطاء هذه النظرية. وكلنا نعرف بتطوّر النظريات العلمية وتغيرها. ونجد في عالمنا العربي فريقين: فريق يقوم بتلك المحاولة التي اعتبرها من جانبي خاطئة تماماً قلباً وقالباً، أي محاولة استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية. وممن يمثلون هذا الفريق الشيخ محمد بخيت والشيخ محمد عبده. وفريق آخر أحسب أن رأيه هو الرأي الصواب وأتمسك به وأدافع عنه، وهذا الفريق يسخر من محاولة الفريق الأول ويبين لنا أوجه قصورها وتهافتها. ومفكرنا طه حسين على رأس هذا الفريق. إنه خلال حديثه عن موضوع الشك واليقين في كتابه من بعيد يبين لنا فساد هذه المحاولة من أساسها. يكشف لنا عن الحجج الفاسدة التي يقول بها أنصار الفريق الأول. ونحن حتى هذه الأيام ورغم مرور أكثر من سبعين عاماً على ما كتبه طه حسين محذراً لنا من أخطار محاولة استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية، وربطها بالقرآن الكريم، أقول رغم أن طه حسين كتب في هذا الموضوع أثناء إقامته بفرنسا وعلى وجه التحديد في 27 أبريل عام 1923، إلا أننا لم نستفد من أقواله في هذا المجال ومازال البعض منا يضرب عرض الحائط بأفكار بناءة قال بها طه حسين في هذه القضية. أفكار تنطلق من إيمانه بتنزيه الآيات القرآنية وبحيث لا تكون مجالاً لتغير النظريات العلمية. إنه يحدثنا عن عالم (نورمان) ألف كتاباً سماه «مملكة السموات» وقد ذهب فيه إلى أنه من المستحيل أن نثبت بطريقة علمية قاطعة أن الأرض تدور، وأن دوران الأرض شيء ليس إلى إثباته أو نفيه من سبيل.

ويربط طه حسين في ذكاء شديد بين موضوع هذا الكتاب، وبين آراء الشيخ محمد بخيت والشيخ محمد عبده حول موضوع استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية. إنه يذكر لنا كيف كان يقرأ في إعداد «السياسة» الأخيرة، محاضرة للشيخ بخيت في ردة على رينان وذلك ليثبت أن القرآن الكريم لا يناقض بلفظه ولا بمعناه أصلاً من أصول العلم الحديث، بل هو يشتمل على أصول العلم الحديث، كما أن الشيخ بخيت يستنبط من القرآن الكريم كروية الأرض وحركتها حول الشمس وحول نفسها واختلاف الفصول واختلاف الليل والنهار. وهذه المحاولة من جانب الشيخ بخيت - فيما يذكر طه حسين مصدرها البر والتقوى، وكيف أن طه حسين - فيما يبين لنا - قد قرأ قبل ذلك أشياء كثيرة للإمام محمد عبده حول هذا الموضوع، وكيف أن الناس في مصر وفي الشرق يعجبون بمثل هذه المحاولة، لأنها تظهرهم في منزلة من الحضارة ليست أقل ولا أدنى من منزلة الأوروبيين الذين اخترعوا العلم الحديث.

وواضح أن طه حسين ـ كما سبق أن أشرنا ـ يتحدث في سخرية عن محاولات أمثال الشيخ بخيت والشيخ محمد عبده، ويرى أن هذه المحاولات لا تخدم الدين، بل تسيء إليه، إذ كيف نلحق الآيات القرآنية المنزلة، بنظام النظريات العلمية التي تتغير ويتم إجراء الكثير من التعديلات والتطويرات عليها. ولا نود من جانبنا أن نخوض في تفصيلات هذا الموضوع، فقد سبق لنا الكشف عن الأخطاء الشنيعة في محاولات الشيخ محمد عبده (راجع الجزء الخاص بالشيخ محمد عبده في هذا الكتاب).

ويقول طه حسين في عبارة بالغة الأهمية (ص 51 - 52) من كتابه من بعيد: أليس من الخير ألا نحمل نصوص القرآن وغير القرآن من الكتب الدينية أوزار الشك وأوزار اليقين. وهذه النتائج الكثيرة المختلفة المضطربة المتناقضة التي تنشأ عن أمزجتنا المختلفة المضطربة المتناقضة والتي تنشأ عما نأكل وما نشرب وما نرى وما نسمع وما نحس؟ أليس من الخير أن نجعل القرآن الكريم وغيره من الكتب الدينية في حصن مقدس منيع لا تصل إليه أبخرة العدس والفول والزيت والطعمية وغير ذلك مما نأكل لنهضمه مرة ولا نهضمه أخرى، وينشأ عن سهولة الهضم وعسره حسن تفكيرنا أو سوءه، اللهم إني أعتقد أن الأرض قد تدور وقد لا تدور، وأنها قد تكون كرة أو سطحاً أو كمثري، وأن الزمان قد يوجد وقد لا يوجد، وأن المكان قد يوجد وقد لا يوجد، وأن نيوتن قد يصيب وقد يخطىء، وأن أينشتين قد يحق وقد يبطل. كل هذا ممكن، ولكن هناك شيئاً لا أحب أن يحتمل أوزار هذا الإمكان وهذا التناقض وهذا التردد، وهو القرآن وغير القرآن من الكتب الدينية، إنا لنحسن الإحسان كله إذا رفعنا الدين ونصوصه عن اضطراب العلم وتناقضه فماذا يرى العلماء؟

وأعتقد أن هذا الاتجاه من جانب مفكرنا طه حسين يفيدنا أعظم الفائدة في مجال الدعوة إلى التنوير. في مجال التركيز على القيم الحضارية الكبرى والإنسانية الخالدة. ولو كنا قد استفدنا من طه حسين، لما وقعنا ـ مثل ما وقعنا الآن ـ في العديد من الأخطاء البالغة الشناعة، حين نقول بعلم اقتصاد إسلامي وعلم نفس إسلامي، وفلسفة إسلامية. فعلم الاقتصاد هو علم الاقتصاد. ولا يوجد اقتصاد إسلامي ولا اقتصاد مسيحي أو يهودي. وعلم النفس له قواعده وخصائصه ولا نجد ما يسمى علم نفس إسلامي، وعلم نفس غير إسلامي. وفلسفتنا تسمى أساساً فلسفة عربية. وهكذا يجب أن نستفيد من دعوة طه حسين في شق طريقنا الحضاري التنويري وبحيث نلحق بركب الأمم المتحضرة المتقدمة.

والدكتور طه حسين حين يبحث في موضوع الشك واليقين، وموضوع العلم

والدين، لا يكل ولا يمل. إنه انطلاقاً من نزعته التنويرية وتقديسه لكل ما هو حضاري وإنساني وعالمي، يدافع عن العلم، يدافع عن العقل، يكشف لنا عن أسباب الخصومة بين العلم والدين، وخاصة من الناحية التي تتصل بالسياسة. إنه يذهب إلى أن الخصومة لم تكد تنشأ بين العلم والدين أو بين العقل والدين، حتى دخلت فيها السياسة فأفسدتها وانصرفت بها عن وجهها المعقول إلى وجه آخر لم يخل من الإثم بل من الإجرام.

ويعرض علينا طه حسين العديد من النماذج والأمثلة وكيف أن أول خصومة ظاهرة بين العقل والدين هي هذه التي نشأت في آخر القرن الخامس قبل المسيح حتى كان سقراط يحاور في كل شيء، وكيف أن السياسة قد تدخلت في الخصومة بين العقل والدين وبحيث قضت بالموت على سقراط.

يقول طه حسين في كتابه من بعيد: ومن ذلك الوقت أصبحت الخصومة بين العقل والدين، أو قل بين العلم والدين أمراً لا مندوحة عنه: يخاف الدين كل فلسفة وكل علم، ويرتاب العلم بكل دين. ومن ذلك الوقت تحدد موقف السياسة بين هذين الخصمين، وظهر أنه لن يكون موقف إصلاح بينهما، وإنما هو موقف إفساد وإحراج وإثارة للحفيظة والحقد. (ص 207).

والمتأمل في هذه الآراء وهذه التفسيرات التي يقدمها لنا طه حسين، يدرك تمام الإدراك أن طه حسين لم يقل بها إلا انطلاقاً من نزعته التنويرية التي لا تخلو من اتجاه علماني واضح متميز ودقيق. إنه يفتح الطريق أمام المناقشة والجدل وحرية الفكر. يقول: تصور بلداً وقفت السياسة فيه موقف الحيدة المطلقة بين العلم والدين، فكفت أيدي الناس عن الناس، وأقرت الأمن في نصابه وتركت للعلم حريته وللدين حريته، فما الذي يمكن أن يقع من العنف بين العلماء ورجال الدين؟ لا شيء إلا الخصومة الكلامية، لا شيء إلا المناقشة والجدل، ومن الذي يستطيع أن يرى شراً في المناقشة أو الجدل؟ (ص 227 من بعيد).

ويعرض علينا طه حسين العديد من الأمثلة التي تؤيد وجهة نظره، وهو يركز على مجموعة من الحوادث من بينها حادثة كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ علي عبد الرازق، وكتاب «في الشعر الجاهلي» وهو من تأليفه.

وطه حسين في حديثه المستفيض عن قضية العلم والدين، يؤمن إيماناً راسخاً بكل فكر تنويري ويهاجم الفكر الرجعي هجوماً عنيفاً. لم يكن صادراً في كتاباته إلا عن إيمان راسخ بالحرية والمساواة. عن اعتقاد بأهمية العلم في حياتنا، والعقل في تفكيرنا. إن كل صفحة من صفحات كتابه «من بعيد» إنما تعد دستوراً للتنوير في فكرنا العربي

الحديث. لقد كان حريصاً على التمييز بين الدين من جهة، ورجال الدين الذين يستغلون الدين من جهة أخرى. كانِ حريصاً على أن يبين لنا أن خير الأمة لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تمسكنا بالفكر العقلي التنويري وكشفنا مصائب وأهوال الفكر الرجعي التقليدي المتزمت. إنه حريص على الفكر التنويري. حريص على الدفاع عن الجوانب الحضارية الكبرى التي نجدها في الفكر الحر العالمي. لا ينظر إلى التراث نظرة تقديس، بل إنه يدعوَ إلى الانفتاح ـ كما وجدنا في عصر النهضة الأوروبية ـ على التيارات الفكرية الأوروبية الكبرى. لم يهاجم الحضارة كما يفعل الأشباه منا في أواخر القرن العشرين وللأسف الشديد إنه يقول في آخر سطور بحثه عن العلم والدين والذي يمثل القسم الرابع من كتابه «من بعيد». هذا القسم الذي كتبه في أكثر من أربعين صفحة وعاد إليه بين الحين والآخر في مواضع متفرقة من كتابه. إنه يقول: إننا مضطرون إلى أن نعيش، ولن نستطيع أن نعيش إلا إذا اتخذنا أسباب الحياة الحديثة، فنحن محتاجون أن ننتفع بالبخار والكهرباء ونستغل الطبيعة كلها لحياتنا ومنافعنا، والعلم وحده سبيلنا إلى ذلك وهو سبيلنا إلى ذلك على أن ندرسه كما يدرسه الأوروبيون لا كما كان يدرسه آباؤنا منذ قرون. وويل لنا يوم نعدل عن طب باستور وكلود برنار إلى طب ابن سينا وداود الأنطاكي. وهذا العلم الحديث الذي لا نستطيع أن نستغني عنه لا يمكنه أن يعيش ولا أن يثمر إلا في جو كله حرية وتسامح فنحن بين اثنين: إما أن نؤثر الحياة وإذن فلا مندوحة عن الحرية، وإما أن نؤثر الموت، وإذن فلنا أن نختار الجمود (ص 246).

هذه دروس رائعة. دروس خالدة تعد معبرة خير تعبير على عظمة الفكر التنويري. لقد صدق طه حسين حين نادى بهذه الأفكار. صدق الرجل. حين كشف عن أهمية الفكر التنويري في حاضرنا ومستقبلنا. لقد كان حريصاً على الكشف عن أخطاء جيوش البلاء والظلام والذين يشنون الهجوم تلو الهجوم على كل فكرة تقوم على النور وعلى كل رأي يستند إلى التنوير. إن طه حسين بفكره التنويري عظيم بين العظماء، عملاق بين العمالقة.

الفصل الثاني عشر
عثمان أمين، وحسه الفلسفي التنويري

يمكننا القول بأن الدكتور عثمان أمين يعد علماً بارزاً من أعلام الفكر العربي المعاصر، لقد شمل نشاطه الفكري المجتمع كله، ولم يكن مقتصراً على التدريس داخل الجامعة. إنه يمثل الدور الحقيقي للمثقف، إذ أن المثقف عادة لا يكون مقتصراً على مجرد التدريس بالجامعة في تخصص من التخصصات، بل يجب أن يكون مهتماً بكل المشكلات السياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية، ليس في وطنه فحسب، بل في سائر دول العالم.

وقد ولد عثمان أمين عام 1908 بقرية مزغونة والتي كانت تابعة لمركز العياط وأصبحت الآن تابعة لمركز البدرشين بمحافظة الجيزة، إحدى محافظات جمهورية مصر العربية. وتلقى تعليمه الأول بكتّاب القرية ثم التحق بالمدرسة الابتدائية والثانوية وبعد ذلك التحق بكلية الآداب جامعة فؤاد (القاهرة حالياً) وتخرج عام 1930 م.

سافر الدكتور عثمان أمين في بعثة للحصول على الدكتوراه من السربون حصل عليها عام 1937 في بحثه عن الإمام محمد عبده. واشتغل بعد ذلك بوظائف التدريس بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة.

عمل أستاذاً معاراً وأستاذاً زائراً بالعديد من الجامعات العربية والإسلامية ومن بينها ليبيا والسودان والجامعة الباكستانية، بالإضافة إلى قيامه بالتدريس بجامعة القاهرة وجامعة الأزهر وجامعة الإسكندرية وجامعة عين شمس.

وقد تم انتخاب الدكتور عثمان أمين عضواً بمجمع اللغة العربية وظل عضواً به منذ عام 1974 وحتى وفاته في شهر مايو عام 1978 م.

كان الدكتور عثمان أمين متفرغاً إلى حد كبير للبحث العلمي والنشاط الفكري، وبحيث لم يشغل منصباً إدارياً إلا في الفترة التي كان فيها رئيساً لقسم الفلسفة بآداب القاهرة. ولعل تفرغه للبحث والعلم هو الذي أدى به إلي أن يقدم للمكتبة العربية العديد

من المؤلفات والكتب المحققة والكتب المترجمة ومن بينها:

1 - ديكارت.

2 - الفلسفة الرواقية.

3 - الفلسفة عند العرب.

4 - محاولات فلسفية.

5 - الجوانية.

6 - رائد الفكر المصري الشيخ محمد عبده.

هذه الكتب المؤلفة، تضاف إليها كتب محققة ومن أشهرها:

1 - كتاب إحصاء العلوم للفارابي.

2 - تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد.

ومن الكتب التي قام بترجمتها:

1 - كتاب التأملات للفيلسوف الفرنسي ديكارت.

2 - فلسفة كانت Kant للعلاقة إميل بوترو.

3 - دفاع عن العلم لألبير باية.

وكان الدكتور عثمان أمين شعلة نشاط سواء قبل دخوله مجمع اللغة العربية، أو بعد انتخابه عضواً به. لقد قدم للمجمع العديد من البحوث الهامة في مجال الفلسفة والحضارة ومن بينها بحث عن الثقافة والحضارة.

لقد قال عنه الأستاذ عبد الحميد حسن عضو مجمع اللغة العربية يوم استقباله: استطاع عثمان أمين فيلسوفنا المصري أن يتيح للغرب والشرق فرصة لتذوق الفكر المصري وأن يبتكر مذهباً فكرياً وفلسفياً في كتاب الجوانية، وأظهر في هذا الكتاب أجمل ما في الفكر الإسلامي، وأنقى ما في الروح العربية، وأسمى ما في الوعي المصري.

وقد قال عنه الدكتور إبراهيم مدكور رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة يوم تأبينه: إن الواقع يقتضينا أن نسجل أنه يُعَدّ بحق من بناة الفكر الفلسفي المصري المعاصر. لقد كوّن جيلاً من الباحثين والدارسين وزود المكتبة العربية بزاد وفير سيبقى على الدهر.

والواقع أن الدكتور عثمان أمين بذل جهداً كبيراً في مجال التأليف والترجمة والنشر. لقد كان يؤمن بأهمية الانفتاح على الفكر الغربي ولهذا نراه يقوم بترجمة أهم كتاب للفيلسوف الفرنسي ديكارت، وهو كتاب التأملات. كما قام بترجمة كتاب

مشهور عن فلسفة الفيلسوف الألماني(كانت) Kant. واهتمامه بالثقافة الفرنسية بصفة خاصة يعد واضحاً في كتاباته وفي آرائه الفلسفية. لقد أعجب بالفيلسوف ديكارت إعجاباً كبيراً، وألف عنه كتابه الهام: ديكارت، ويعد هذا الكتاب أفضل كتاب تم تأليفه باللغة العربية عن الفيلسوف الفرنسي ديكارت.

وقد كتب عثمان أمين باللغة العربية بالإضافة إلى اللغة الفرنسية واللغة الانجليزية، وكان حريصاً على الكشف عن أهمية التراث العربي، وهذا يتضح من قيامه بتحقيق كتاب إحصاء العلوم للفارابي ودراسة هذا الكتاب دراسة دقيقة، بالإضافة إلى اهتمامه البالغ بالفيلسوف العربي ابن رشد وذلك من خلال قيامه بتحقيق نص هام من نصوص ابن رشد وهو كتاب تلخيص ما بعد الطبيعة وذلك كما سبق أن أشرنا.

أما المذهب الفلسفي الذي نجده عند مفكرنا الدكتور عثمان أمين، فإنه يمكن القول أنه قد استفاد العديد من جوانبه من الشيخ محمد عبده، والفيلسوف الفرنسي ديكارت بالإضافة إلى الاتجاهات الروحية والمثالية والصوفية.

ونود أن نشير إلى بعض آرائه، والتي تبين لنا كيف كان عثمان أمين مدافعاً عن الاتجاه التنويري.

لقد دافع عثمان أمين عن الفلسفة وبين أهميتها ودورها في المجتمع العربي المعاصر، فالفلسفة عنده ليست مجرد تأملات نظرية، ولا يصح أن يعيش الفيلسوف في برج عاجي معزولاً عن إحداث المجتمع ومعايشة مشكلاته الاجتماعية والسياسية. إن الفلسفة عنده أصبحت استجابة لحاجات العصر ومطالب المجتمع، أو حواراً مستمراً بيننا وبين الآخرين، لقد كتب عثمان أمين في عام 1960 مقالة بعنوان مجتمعنا في حاجة إلى الفلسفة، قال فيها: لقد كان أفلاطون شيخ الفلسفة القديمة يقول: إن الفلسفة يجب أن تكون حارسة للمدينة. وكان ديكارت شيخ الفلسفة الحديثة يقول: إن الفلسفة هي وحدها التي تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيين، وأن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها. ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هي أن يمنحها فلاسفة حقيقيين.

هذا دفاع قوي من جانب الدكتور عثمان أمين عن الفلسفة والتفلسف. إن الفلسفة عنده تعتبر قوة تاريخية حاسمة تقترن بكل تغير يطرأ على الحضارة. إن الفلسفة عنده ترتبط بالوعي وضرورة العمل على إيقاظ وعي الإنسان العربي، ولعل هذا كان دافعاً له للاهتمام بمفكرين من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم. لقد أصدر عثمان أمين في عام 1960 كتاباً بعنوان: «رواد الوعي

الإنساني في الشرق الإسلامي»، وركز في هذا الكتاب على إبراز دور هؤلاء المفكرين في قيادة حركة التحرر الفكري في العالم العربي وإيقاظ الوعي الإنساني في النفوس، وتنبيه الناس إلى أهمية العمل بكل قوة على إيقاظ الشعور بالقيم والمثل العليا، وإلى وجود العديد من الأخطار التي تحيط بالأمة العربية من الداخل والخارج.

وينظر عثمان أمين إلى القيم من خلال منظور إنساني تنويري. فهو يرى أن الدعوة إلى الوعي الإنساني لا بدّ من أن تسبق الدعوة إلى الوعي القومي.

يقول عثمان أمين مؤكداً على هذا المعنى في كتابه «رواد الوعي الإنساني»: إنك لا تستطيع أن تحرك فرداً من الأفراد إلى معنى أو عمل ينفع قومه، ما لم تحرك فيه إنسانيته أولاً. ولا ريب أن من لوازم الإنسانية الإيثار والغيرية والعمل من أجل المجموع، والتحرر من أسر الأنانية. وكل دعوة قومية لا تعتمد على دعوة إنسانية يكون نصيبها الفناء. فبالوعي الإنساني ترسخ في نفوس الناس المثل العليا والقيم الروحية والمعاني الجميلة.

ونجد الدكتور عثمان أمين يؤكد على أهمية السلام بين المجتمعات والدول. لقد ظهر ذلك واضحاً حين كتب في الفلسفة السياسية، وحين اهتم بترجمة كتاب للفيلسوف الألماني «كانت» وهو كتاب «مشروع للسلام الدائم».

هذه القيم الروحية والمثل العليا التي يركز عثمان أمين على الدعوة إليها إنما كان القصد منها الدعوة إلى ما ينبغي أن يكون. وهذه الدعوة نجدها في اتجاه الفلسفة المثالية الروحية. ومن الواضح أن الدكتور عثمان أمين يتجه إلى الفلسفات المثالية، ومن هنا نراه ينقد العديد من الفلسفات المادية والتجريبية والوضعية المنطقية.

ويدعو عثمان أمين إلى ضرورة الربط بين النظر والعمل؛ بين الفكر والسلوك. إنه يدافع عن القيم الروحية وضرورة الالتزام بها في أعمالنا. نجد هذا واضحاً في كتابه عن الشيخ محمد عبده رائد الفكر المصري. ولعل إعجاب عثمان أمين بالشيخ محمد عبده سببه الأساسي، أن محمد عبده كان يدعو إلى أهمية الربط بين النظر والعمل، ويرى أن النظر وحده لا فائدة منه، بل لا بد من الالتزام بالأفكار في سلوك أو عمل كل فرد من أفراد الإنسان.

والكتاب الرئيسي الذي تركه لنا الدكتور عثمان أمين والذي يلخّص أغلب جوانب فكره الفلسفي إنما هو كتاب «الجوانيه». لقد صدر هذا الكتاب عام 1964 وفي الصفحات الأولى منه، يحدد لنا عثمان أمين ما يعنيه بالجوانية، فيقول أن الجوانية اسم أطلقته منذ سنين على فلسفة اهتديت إليها بعد إطالة النظر في أمور النفس ومتابعة التأمل في بطون الكتب مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشؤون الناس. والجوانية

أصول عقيدة وفلسفة ثورة... وقد نبتت هذه الفلسفة عندي من تأمل روح الدين والأخلاق. والعارفون يعلمون أن البيئة المصرية منذ أقدم تاريخ لها قد تميزت بخصائص بارزة، هي سلطان الدين والأخلاق عليها. والمصريون كانوا منذ القدم موحدين، يؤمنون بإله واحد منزّه عن مشابهة المخلوقات، وتدل آثارهم على اعتقاد راسخ ببقاء النفس بَعد مفارقتها للبدن، وتشير حياتهم إلى ثقة تامة في تحقق العدل الإلهي، وإلى تطلع دائم إلى ما وراء المحسوس، وتمييز فطري بين الخير والشر، وتقدير أخلاقي للفضائل الاجتماعية العالية كالنجدة والمروءة والوفاء. وقد أفصحت جوانية المصريين القدماء عن إشادتهم بالإيمان والإخلاص واستنكارهم للتظاهر والنفاق.

ويدرس الدكتور عثمان أمين موضوع «الجوانية» من خلال أبواب وفصول كتابه الذي خصصه لشرح مذهبه في الجوانيه، فنراه يتحدث عن ملامح الفلسفة الجوانية وكيف كان متأثراً حين قال بالجوانية بأخلاق القرية التي نشأ فيها. كما يتحدث عن الجوانية في فلسفة اللغة العربية، وفي الأخلاق الإسلامية، والجوانية عند الغزالي وعباس محمود العقاد، وكيف أن الدين هو البعد الجواني للإنسان.

ويمكن القول بأن الجوانية إنما تمثل التركيز على الباطن أكثر من الظاهر، فالعبرة بالقلب وإصلاح الروح. يقول عثمان أمين: «إذا كان للرأس عينان، فالقلب عيون». وهذا يعني أن لغة القلب أعمق من لغة الظاهر والشكل.

والواقع أن الدكتور عثمان أمين قد بذل جهداً كبيراً في مجال الربط بين الفلسفة وبين قضايا المجتمع. إننا نجد هذا واضحاً في العديد من الكتب التي تركها لنا، ومن بينها، بالإضافة إلى ما سبق أن ذكرناه، كتابه «نحو جامعات أفضل»، وكتابه «دروس للشباب في سيرة الأستاذ الإمام محمد عبده». وإذا كان قد تأثر في كتاباته ببعض الأفكار التي نجدها عند من سبقوه، إلا أننا نجد العديد من العناصر الجديدة عند عثمان أمين سواء في محاضراته التي كان يلقيها على طلاب الجامعة، أو في كتبه وما أكثرها وما أروعها، والتي تدلنا على أنه كان يتمتع بحس فلسفي دقيق، حس يركز على الداخل أي الجواني، أي القلبي والوجداني المثالي.

وعلى الرغم من أننا نختلف مع مفكرنا حول رأي أو أكثر من الآراء التي قال بها، إلا أننا نقول: لقد استحق عثمان أمين أن يدخل تاريخ فكرنا الفلسفي العربي التنويري من أوسع الأبواب وأرحبها. ومن حقنا أن نفخر به، ومن واجبنا دراسة أفكاره وآرائه، وما أعمقها، وما أعظمها.

الفصل الثالث عشر

توفيق الحكيم: بين الأدب والفلسفة من منظور علماني تنويري

نود أن نشير في بداية دراستنا للنظرة الفلسفية عند أديبنا الكبير توفيق الحكيم وصلتها بالتنوير، ومعالم هذه النظرة وأبعادها، إلى أن النظر إلى الفلسفة الآن قد أصبح مختلفاً عما كان عليه في الماضي، وعلى وجه الخصوص الماضي البعيد. فإذا كنا نقول بوجود نظرة فلسفية عند كاتبنا العظيم توفيق الحكيم، فإن ذلك لا يعني وجود نسق مذهبي متكامل عنده وذلك على النحو الذي نجده في الفلسفات القديمة.

إننا إذا تأملنا في العديد من كتابات توفيق الحكيم ومسرحياته ولم نقف عند السطور، بل تأملنا فيما وراء السطور، فإنه من الميسور القول بوجود نظرة فلسفية عند أديبنا العملاق. وإذا كان الكثير من الدارسين لأدبه وفكره، إن لم يكن كلهم، يركزون أساساً على كتابه التعادلية، فإننا نرى من جانبنا أن التركيز على هذا الكتاب وإهمال بقية كتبه ومسرحياته قد أدى إلى الوقوع في العديد من الأخطاء. الأخطاء التي أدت بدورها إلى سوء فهم لحقيقة آراء توفيق الحكيم ومغزاها. إننا نقول لهؤلاء الدارسين لكم دينكم ولنا دين.

صحيح أن كتاب التعادلية لتوفيق الحكيم كما سنرى يعد واحداً من كتبه الهامة التي لا بد أن نضعها في اعتبارنا إذا تحدثنا عن نظرته الفلسفية وأبعادها الفكرية ولكن صحيح أيضاً أن نقول إن من الظلم الشديد لتوفيق الحكيم أن نحصر نظرته الفلسفية داخل إطار كتابه التعادلية. وكأن توفيق الحكيم لم يؤلف في مجال الفكر غير هذا الكتاب. وكأن توفيق الحكيم كان غائباً عن الفكر، غائباً عن الحس الفلسفي حين ألف كتباً أخرى ومسرحيات عديدة لا نتردد في أن نقول عنها أنها تقف على قدم المساواة في مجال النظرة الفلسفية الدقيقة مع كتابه التعادلية، بل إنها تتقدم خطوة أو خطوات في مجال النظرة الفلسفية على كتاب التعادلية.

نقول هذا ونؤكد على القول به لأننا نجد العديد من الكتابات التي تصدر عن أناس تحسبهم أدباء وما هم بأدباء. كتابات تقوم على النظرة الهامشية المسطحة لأفكار توفيق الحكيم ولا تريد أن تتغلل في أفكاره. لقد نظروا إليه وكأنه أحد الكتّاب الذين يوصفون بأنهم من كتّاب الإسلام وقد غفلوا عن الجوانب الحضارية الإنسانية العلمانية في فكره الفلسفي. نظروا إليه إذن نظرة خاطئة. نظرة أدت إلى القضاء على أهم دعواته ومنجزاته، لدرجة أن الإنسان منا حين ينظر إلى تلك الكتابات الهامشية السطحية الخاطئة لا يتردد في أن يقول عنها أنها تعد جهلاً على جهل وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

إن النظرة الفلسفية عند توفيق الحكيم يمكن أن نقول عنها إنها تمثل فلسفة حياة. حياة غير مقطوعة الصلة بأبعادها الاجتماعية وآفاقها السياسية. لقد خاض توفيق الحكيم رغم برجه العاجي الكثير من المعارك الفكرية. كان يمثل إلى حد كبير الفكر العلماني المتحضر. الفكر المفتوح على كل التجارب. ولعل عدم انتمائه إلى حزب من الأحزاب السياسية المصرية قد ساعده على أن ينظر إلى المشكلات التي يبحث فيها بنظرة فلسفية لا تقيدها السلطة السياسية ولا السلطة الدينية. ولم لا؟ وقد دعانا ديكارت الفيلسوف الفرنسي إلى طرح السلطة السياسية والسلطة الدينية جانباً وذلك في أول قاعدة من قواعد منهجه، المنهج الديكارتي.

وفرق كبير بين أن نقول بالتدين، وبين أن نقول بالسلطة الدينية. لقد كانت بعض كتابات توفيق الحكيم تكشف عن روح فلسفية لا تخلو من تدين وهذا لا يعد تناقضاً. ولكن لم يكن توفيق الحكيم صادراً في كتاباته عن الخضوع لسلطة دينية، لأنه كان يعلم في أعماقه أن الخضوع لسلطة دينية يعني ببساطة إلغاء الفكر، إلغاء العقل. يعني التقليد لا الإبداع أو التجديد.

لم يكن إذن توفيق الحكيم في نظرته الفلسفية من نوع المفكرين الذين تكون أفكارهم في واد ونبض الحياة في واد آخر. إنه يقول في كتابه البرج العاجي: البرج العاجي عند أكثر الناس معناه اعتصام الكاتب بالسحب اعتصاماً يقصيه عن أحداث الدنيا وحقائق الوجود، وهذا غير صحيح.. على الأقل بالنسبة إليّ... فما من حدث استوجب تحرك القلم إلا حرك قلمي... وما من أمر هزّ البشرية إلاّ هزّ نفسي بل ما من قضية من قضايا الحياة التي تمسّ الإنسان وتطوّره وتقدّمه إلا شغلتني ودفعتني إلى الجهر بالرأي حتى في النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية دون التفات إلى عواقب الرأي الحر والنقد المر. (ص26).

البرج العاجي عند توفيق الحكيم هو كما يقول في مواضع متعددة من كتابه هذا، بل في الكثير من كتبه الأخرى ومسرحياته، السموّ عن المطامع المادية والمآرب الشخصية. هو الوحدة بمعانيها العليا العظيمة: الاستقلال والحرية والكمال. هو الصفاء الفكري والنقاء الخلقي، إذ لا خير للمفكر الذي لا يعطي من شخصه مثلاً لكل شيء نبيل رفيع جميل. فمثل واحد أنفع للناس من عشر مجلدات لأن الأحياء لاتصدّق إلاّ المثل الحي، لهذا كان النبي الواحد بمثله الخلقي الحي وجهاده واستشهاده في سبيل الخير أهدى للبشرية من آلاف الكتّاب الذين ملأوا بالفضائل والحكم بطون المجلدات. لهذا كان الأنبياء قليلين وكانت حياتهم إعجازاً. (كتاب البرج العاجي ص 28 إلى 31).

آراء توفيق الحكيم إذن لا يمكن فهمها إذا عزلناها عن خضم الأحداث المحلية والعالمية. ولم لا؟ والمفكر الحق تكون أفكاره صدى لما يحدث وتكون في نفس الوقت موجهة ومؤثرة إلى ما ينبغي أن نطلبه في زماننا المستقبل. وليرجع القارىء العزيز إلى العديد من الكتب والمسرحيات التي كتبها لنا توفيق الحكيم حتى يرى مصداقية ما نقول به، ومنها على سبيل المثال: ثورة الشباب (قضية القرن الحادي والعشرين) وتأملات في السياسة، وعودة الروح، وتحت شمس الفكر، ويقظة الفكر، وفن الأدب، وسلطان الظلام، وعودة الوعي، وعدالة وفن... إلى آخر تلك الأعمال الفكرية والأدبية.

وإذا قلنا بأن التفكير الفلسفي يتميز بالحس الشكي النقدي، ويتميز بالاستقلال والمرونة، فإننا نجد ذلك منطبقاً إلى حد كبير على الأعمال التي تركها لنا أديبنا الكبير.

فلم يكن في فكره مقلداً وكم أثارت أفكاره ردود فعل واسعة. ومن أسهل الأمور أن يكون الفرد منا مقلداً، ولكن التقليد هو طريق الكسالى من الناس. طريق من لا يتمتعون بشخصية واضحة المعالم. وقد آثر توفيق الحكيم لنفسه الطريق الصعب، طريق الفكر المستقل المتميز ومن هنا دخل تاريخ أدبنا وفكرنا المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها. لم تكن مواقفه مجرد موافقة للآراء السابقة لأنه ليس مجرد تابع للآخرين كالعامة من الناس، بل تكشف مواقفه عما كان يسميه أفلاطون بالفضيلة الفلسفية والتي تختلف اختلافاً جذرياً عن الفضيلة العادية، أي مجرد الالتزام بالعادات والتقاليد التي يفعلها عامة الناس. ولقد أعطتنا الطبيعة أمثلة عديدة لهذا التفرد والتوحد. فلن نجد ورقة شجر تطابق تمام المطابقة ورقة شجر أخرى. ولن نجد بصمة تلتقي تماماً في شكلها مع بصمة أخرى. ومن هنا كان توفيق الحكيم حريصاً على أن تكون أفكاره معبرة عن نزعة فلسفية استقلالية، نزعة فلسفية تجد قيمتها من الداخل وليس من الخارج. إنه يذكر في كتابه البرج العاجي. قوله إبسن: «الرجل القوي هو الرجل الوحيد»

ويقول توفيق الحكيم: كان إيماني شديداً بهذه الكلمة وما برحت أرى فيها دستوري الذي لا ينبغي أن أحيد عنه فأنا كلما انطويت على نفسي واعتصمت ببرجها أعطتني كل ما أريد من قوة ومتعة. وكلما التمست ذلك عند الناس أو عند أصحاب الجاه والسلطان شعرت أنهم أضعف من أن يستطيعوا لمثلي خيراً أو شراً. فليست قوتي المنشودة في ألقابهم ولا في ترائهم إنما هو في شيء ليس في مقدور أحد أن يمنحنيه غير نفسي. فالدولة لا تستطيع ولن تستطيع أن تخفض أو ترفع من قدري وقيمتي في نظر الزمن والتاريخ. وهنا كل متعتي. فأنا إذن لا أحتاج إلى الدولة في شيء لأنها لا تستطيع أن تمنعني أو تمنحني شيئاً ذا أثر في كياني الحقيقي. إن التاج الذي يوضع فوق جبيني ليس في مقدور يد صنعه غير يدي ولا جواهر تزينه غير الجواهر الـ متخرجة من كنوز نفسي. ص(24 - 25) من البرج العاجي.

وإذا كان الموقف الفلسفي يتميز ـ كما أشرنا منذ قليل ـ بالمرونة، بمعنى أن المفكر يكون لديه الاستعداد والقابلية للقول بآراء أخرى، إذا أثبت له البحث أن الآراء الجديدة تعد أكثر صحة ورجحاناً من الآراء السابقة التي كان يعتقد بها، فإننا نجد ذلك واضحاً إلى حد كبير عند مفكرنا توفيق الحكيم. وليت الذين قاموا بالهجوم عليه بعد صدور كتابه: عودة الوعي، قد وضعوا هذه الحقيقة في اعتبارهم. لقد انطلقوا يصيحون ويزمجرون. انطلقوا يكتبون الكلمات المتقاطعة التي لا يلجأ إليها إلا أشباه الكتاب، الكتاب الذين تحسبهم كتّاباً وهم ليسوا بكتّاب. انطلقوا نحو الهجوم على توفيق الحكيم باسم الناصرية تارة ولأسباب أخرى لا داعي لذكرها تارة أخرى، وكأن أعمال جمال عبد الناصر وخطبه قد أصبحت على آخر الزمن مذهباً يدعى بالناصرية!!!

لو كان هؤلاء الناس قد تسلحوا بالثقافة الفلسفية ووضعوا في اعتبارهم أن من خصائص الفكر الفلسفي، أو الموقف الفلسفي، المرونة، لأدركوا جيداً صواب موقف توفيق الحكيم وأنه يعد معبراً عن نظرة فلسفية. إذ ماذا ننتظر منه؟ هل ننتظر منه أن ينظر بعين الإعجاب إلى فترة الظلام والسواد؟ هل ينظر بعين التقدير إلى الكوارث والمآسي التي حدثت في تلك الفترة وما أكثرها؟ هل أخطأ توفيق الحكيم حين قال بالرأي الذي أدرك أنه يعد أكثر صواباً ورجحاناً؟ كلا ثم كلا. ومن يتأمل في تاريخنا الفكري الفلسفي، يجد العديد من المواقف الجديدة والكثير من التعديلات في الرأي. يجد ذلك عند عديد من المفكرين والفلاسفة أمثال أفلاطون والقديس أوغسطين وهيجل الفيلسوف الألماني، وبرتراند رسل الفيلسوف الانجليزي. ولكن ماذا نفعل إزاء هؤلاء المهاجمين وهم قد وضعوا ستاراً أسود كثيفاً بينهم وبين الفلسفة ولم يكلفوا أنفسهم بدراسة الفلسفة ومعرفة خصائص الموقف الفلسفي.

والنزعة النقدية وهي نزعة فلسفية تعد سائدة في أعمال توفيق الحكيم إلى حد كبير أنه لم يقف عند ظاهر الأحداث والمشكلات، بل فعل كما يفعل الملتزم بالفكر الفلسفي، لقد تجاوز ظاهر الأحداث إلى التعمق في حقيقتها ومغزاها وجوهرها. ولا يخفى علينا أننا نضع صاحب الفكر النقدي في مكانة أعلى من المكانة التي نضع فيها المفكر الذي لا نجد لديه رؤية نقدية واضحة.

وعلى أساس هذه النزعة النقدية والفلسفية أقام توفيق الحكيم العديد من آرائه ونظراته. الآراء التي تضرب في صميم الواقع. صحيح أنه يدخل إلى حد كبير جداً في إطار مدرسة «الفن للفن» ولكن من الذي قال إن الفن للفن يعني إهمال الواقع أو المجتمع. إن المفكر المعاصر لا يمكنه ـ كما قلت ـ أن يبتعد عن الواقع. وكم نجد الفلاسفة وخاصة من يدخلون في إطار الفلسفة المعاصرة حريصين على الإسهام بفكرهم في كل ما يحدث في العالم من أحداث كبرى. وكلنا نتذكر هجوم الفيلسوف الانجليزي رسل على استخدام القنابل الذرية التي تفتك البشرية. نتذكر دعوته إلى السلام والهجوم على الحروب، تماماً كما نجد ذلك أيضاً عند الفيلسوف والأديب الفرنسي جان بول سارتر.

إن من يتأمل العديد من كتبه ومسرحياته يجد ذلك واضحاً غاية الوضوح إنه يتسلح بنظرة فكرية تأملية. نظرة لا تعد عالية ولا متعالية. إنه ينظر من بعيد ولكن لا يتجاهل الواقع. وهذا هو المفكر الحق، أو الأديب الحق. فهو يقول في مقالة له بجريدة أخبار اليوم بتاريخ 1948/7/3: «لنرى حقائق الأشياء، يجب علينا أحياناً أن ننظر إليها من بعيد. ابتعد عن الصورة قليلاً تجدها فوق الجدار مجلوة المعنى واضحة الخطوط. والبعد في المكان أو في الزمان سيان. لهذا يحسن البحث في ملفات الأمس إذا عرضت مشكلة من مشكلات اليوم. فلا شيء يلقي ضوءاً على الحاضر مثل الأشعة التي تأتينا من أغوار الماضي (كتاب: قلت ذات يوم ص 41).

لقد كان توفيق الحكيم وقد وهب الحس الفلسفي، حريصاً على التأمل في الجزئيات لا لذاتها ولكن للصعود منها إلى الكليات أو الأحكام العامة. حريصاً على المزج أيضاً بين متغيرات وثوابت. لقد بحث في أعماق شخصية الإنسان العربي بصفة عامة والمصري على وجه الخصوص. المصري القديم، والمصري الحديث المعاصر. وقد دافع عن الإنسان العربي، بعد تحليل شخصيته وحلل العوامل التي تؤدي إلى ازدهاره، والعوامل التي تؤدي إلى ضعفه.

ولم يكن موقفه ـ كما قلنا ـ هو موقف المتفرج، بل كان حريصاً على إبداء رأي

في كل ما يمر بالمجتمعات من أحداث. فإذا وجد اتجاهاً من جانب بعض الأحزاب السياسية قبل عام 1952 إلى عدم الحرص على مصلحة الأمة، فإننا نجده يقوم بتأليف براكساً أو مشكلة الحكم.

ولم يكن غافلاً عن مزايا الديمقراطية في تشكيل وجدان الشعب وسلوكه. نجد هذا واضحاً في العديد من كتبه ومسرحياته ومن بينها: قلت ذات يوم، وأوديب، والسلطان الحائر، وإيزيس، وعودة الروح، ويا طالع الشجرة. وسواء عبر عن حقيقة فكره بطريقة صريحة تارة أو بطريقة رمزية تارة أخرى. والرمز بطبيعة الحال جائز في اللغة الأدبية واللغة الفلسفية أيضاً.

لقد كانت لديه القدرة كما قلت على أن يتأمل في أي شيء عابر، حتى يخرج منه بأحكام عامة دقيقة. وهذا هو ما يفعله من وُهب حساً فلسفياً. ولنشر إلى مقالة له على سبيل المثال بعنوان: الممسوخات. وقد نشرها بآخر ساعة عام 1946 ونشرت بعدها في كتابه: قلت ذات يوم (ص 55 وما بعدها): إنه يقول: سمعت سيدة مصرية تأمر طفلها بتحية رجل من الأسرة قائلة: سلم على أونكل! ثم استرسلت في الحديث قائلة: تانت روحية مسافرة يوم السبت. فعجبت لذلك وقلت في نفسي: أونكل كلمة انجليزية معناها عمي، وتانت كلمة فرنسية معناها عمتي. والعم والعمة كلمتان موجودتان في لغتنا العربيه والحمد لله. فما هي ضرورة الاستعارة والاقتراض؟ وما هو الداعي إلى الشحاذة والسؤال؟

ثم يستطرد الحكيم قائلاً في أواخر مقاله: لنا أن نرسل البعثات وأن نستقدم الخبراء وأن نتعلم من الأجانب وأن نطلع على أحداث النظم وأن نسترشد بأكمل الوسائل، ولكن المطلوب بعد ذلك هو إفراغ كل هذا في قالب جديد هو من تصميمنا. قالب نحرص في صنعه على كل فضائل جنسنا ومزايا طبائعنا وخلاصة تجاربنا مع خير ضرورات العصر الحاضر ومستلزمات التطور العلمي والصحي والاجتماعي. هذا القالب إذا وجد وهذا النموذج إذا وضع، فهما كفيلان أن يملأنا اطمئناناً، لا على مستقبل المرأة المصرية وحدها، بل على مستقبل نهضتنا كلها، فهو الذي سيوحّد العقلية في الأمة بأسرها. ومتى تمّ ذلك ظهرت لنا في الحال قومية موحدة وشخصية واحدة. وتوحّد عقلية الأم توحّد عقلية الأمة.

وهكذا نجد عند أديبنا توفيق الحكيم نظرة فلسفية في هذا المجال الذي يقوم على التمييز بين الجزئيات المتناثرة والتأمل فيها ثم الصعود من ذلك إلى إبراز الحقيقة وراء تلك الجزئيات. نجد هذا واضحاً غاية الوضوح في أكثر المقالات التي كتبها في

مئات المناسبات. أليس هو القائل في كتابه: تحت المصباح الأخضر (ص 67): إن التركيز هو الصفة اللازمة «للبناء». والبناء عمل يحتاج إلى شيء من التفكير. بل إلى شيء من الذهن الرياضي. فهو ليس مثل «التحليل»، مجرد سرد للتفاصيل وطرح للعناصر. إنما هو اختيار ذهني لخير التفاصيل وأصلح العناصر لتشييد جسم قائم له في ذاته حياة وله جمال وتنبعث من مجموعة فكره. لقد قال بذلك حين سأل سؤالاً هو: هل تنقص المرأة بعض المواهب الفنية؟ لقد استعرض كل فن من الفنون وكل نوع من أنواع الفكر، وذلك في كتابه السالف الذكر، كتاب «تحت المصباح الأخضر» وذكر الميادين التي يمكن أن تنجح فيها المرأة ونفى عنها أن يكون بإمكانها أن تكون «فيلسوفة» وأن تكون مؤلفة قصص تمثيلي. وكيف أن المرأة لم تستطع أن تكون مهندسة في فن العمارة ولم نجد لها ذكراً بين أولئك العباقرة من الرجال الذين شيدوا الهياكل في الزمن القديم. ولا بين هؤلاء الذين يقيمون الآثار الجميلة في الزمن الحديث. وأنها إذا كانت عازفة بارعة ومغنية حاذقة لأن شعورها العميق يعينها على أداء الألحان خير أداء، إلا أنها لم تستطع حتى اليوم أن تكون هي «واضعة الألحان» فلم يشهد تاريخ الموسيقى امرأة ملحنة وضعت قطعة سانفونية أو تركت أوبرا موسيقية لها ذكر بين الآثار الموسيقية المعروفة في التراث القديم أو الحديث لماذا؟ لأن وضع قطعة موسيقية أو سانفونية هو أيضاً بناء وتشييد مثل بناء معبد أو بناء قصة تمثيلية. وينتهي الحكيم إلى القول: كل شيء إذا قد باعد بيني وبين المرأة في مجال الخلق والفن. فأنا أحب الفلسفة، والقصص التمثيلي، وفن العمارة، والموسيقى السانفونية. أعمدة أربعة من عمد «البناء» الذهني يقوم عليها عالم فني عظيم، لم تأذن الطبيعة للمرأة في أن تساهم في رفعه بنصيب (ص 68 - 69 من كتابه).

وسواء اتفقنا مع أديبنا توفيق الحكيم أم اختلفنا حول مدى صحة هذه الأحكام التي تدخل في إطار الحديث عن النظرة الفلسفية عند توفيق الحكيم، تماماً كما يدخل في إطار الحديث عن فلسفة شوبنهور الفيلسوف الألماني، وموقفه من المرأة، نقول سواء اتفقنا معه أم اختلفنا إلا أننا نقول إنه لم يكن بالضرورة كما شاع عنه عدواً للمرأة: وكم تكلم عنها بكل إعجاب وتقدير في العديد من مقالاته وكتبه وقصصه ومن بينها على سبيل المثال: تحت شمس الفكر، والرباط المقدس.

نعم كان توفيق الحكيم حريصاً بحكم نزعته أو نظرته الفلسفية التأملية على التمييز بين الأسباب الحقيقية، والأسباب العارضة. وقد ساعدته على ذلك غزارة اطلاعه وعمق ثقافته. وروحه الحضارية التي تفتح أبوابها أمام كل الحضارات والتيارات. إنه لم يرتض لنفسه الطريق المغلق، طريق الظلام، بل إن فكره يعد معبراً عن النور وقائماً على

الضياء القوي الساطع. لم يرتض لنفسه طريق خفافيش الفكر، الطريق الذي يؤثر الأماكن المهجورة المظلمة وبحيث يعمل في الظلام الدامس، بل نجده معبراً في كتاباته عن الانطلاق والحيوية والنشاط. فإذا قضى نهاره في البرج العاجي، وإذا سهر الليل تحت المصباح الأخضر فإنه كان في الحالتين حريصاً على تبديد ظلام التقليد والضياع بنور الثقافة وسواء كانت شرقية أم غربية. وقد أقام على تلك الثقافات محاور إرتكاز رئيسية حددت وجهة نظره الفلسفية. كان فكره حياً غير ميت لأنه مفتوح كما قلنا على كل الثقافات ولم يكن فكره محبوساً بين جدران أربعة، لأنه كان يدرك أن من يبقى داخل الجدران الأربعة فلا بد أن يصاب بضيق التنفّس ثم الموت لا محالة. إنه لا يخفي رأسه في الرمال، بل يحاول أن يتصدى لتقديم حلول فكرية لما يثار من قضايا تماماً كما حاول المفكرون والفلاسفة على امتداد التاريخ وقبل الميلاد حتى يومنا هذا.

إن هذه المعاني كلها نجدها كالحلقات التي تؤدي كل حلقة منها إلى الأخرى. ولم يكن بإمكانه أن يترك لنا فكراً يقوم على نظرة فلسفية محددة سواء اتفقنا معه فيها أم اختلفنا، إلا أنه كان حريصاً على التزود من كل المصادر الثقافية. والإنسان حين يقرأ له كتبه ومسرحياته لا يملك إلا أن ينظر بعين الإعجاب والتقدير لنظرته الفكرية الفلسفية والتي أقامها على حشد منظم ودقيق من الثقافات الشرقية القديمة والثقافة اليونانية والثقافة العربية.

لم يكن هدفه مجرد القراءة والكتابة أي التأليف، بل إنه كان ساعياً دواماً إلى الإصلاح. لقد قال منذ أكثر من ستين عاماً: إن صرير القلم اليوم هو نفير الإصلاح غداً. قال ذلك على وجه التحديد يوم 19 فبراير عام 1929 م. ثم نراه بعد أكثر من نصف قرن من الزمان وفي كتابه: «ثورة الشباب، قضية القرن الحادي والعشرين» مهتماً غاية الاهتمام بتقديم أوجه الإصلاح. إنه يفرق بين «الثورة» «والهوجة». يفرق بين جوهر الأشياء ومظاهرها. فهو يقول: الفرق بين «الثورة» و«الهوجة». هو أن الهوجة تقتلع الصالح والطالح معاً كالرياح الهوج تطيح بالأخضر واليابس معاً، وبالشجرة المثمرة والشجرة الصفراء جميعاً. أما الثورة فهي تبقى النافع وتستمد منه القوة بل وتصدر عنه أحياناً، وتقضي فقط على البالي المتهافت المعوق للحيوية، المغلق لنوافذ الهواء المتجدد، الواقف في طريق التجديد والتطور (ص 13).

ومن هذا المنطلق يواصل توفيق الحكيم حديثه عن ثورة الشباب فيبين لنا أن من الأخطاء التي تقع فيها مواجهة الشباب في كل حين بالوعظ والإرشاد، أو أن نترك الجوهر ونحادثه دائماً عن المظهر... فلنترك للشباب حرية في اختيار الشكل الخارجي

والداخلي لحياته كما يفرضها عليه زمنه الجديد ولا نطالبه إلا بشيء واحد: هو الإحاطة المتعمقة بحصيلة هذه الحضارة التي أوجدته ورضع من لبانها، ليحافظ وينمي ويضيف إلى خير ما فيها ويطرح ويغير ويمحو ما فيها من شر وزيف، لأن مستقبل هذه الحضارة في يده هو وحده وصورتها غداً سوف تكون كما يتصورها هو ويصورها فلتكن إذن للشباب ثورة. ولكن يجب أن يذكر دائماً الفرق بين الهوجة والثورة (كتاب ثورة الشباب ص 16, 17).

والواقع أن القارىء لأفكار أديبنا توفيق الحكيم يجد من جانبه احتفاظاً بالقديم إذا وجد أنه مفيد للعصر، الذي نعيشه، وانفتاحاً على الجديد، لأن روح العصر الحالي قد تختلف في قليل أو في كثير عن روح العصور السابقة. وقد كان من جانبه حريصاً على متابعة قضايا الأصالة والمعاصرة وكم أبدى إعجابه بكتاب الشرق الفنان لأستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود والذي يعد خطة عمل، تحققت بعد ذلك في كتب أخرى له واهتم بها مفكرنا توفيق الحكيم، ومن بينها تجديد الفكر العربي، والمعقول واللامعقول، وثقافتنا في مواجهة العصر وهي كتب للدكتور زكي نجيب محمود. فالنظرة الفلسفية لتوفيق الحكيم لا تقوم على طرح الماضي جانباً وإهماله، إذ أن كتبه ومسرحياته تكشف عن اهتمامه بالتراث. ولا تقوم على استبعاد الحاضر لمجرد أنه حاضر. إن كتاباته تكشف عن روح علمية متفتحة. استمع إليه أيها القارىء العزيز وهو يقول في كتابه: من البرج العاجي: من أحب المطالعات إلى نفسي كتب العالم الرياضي «هنري بوانكاريه». عندي من مؤلفاته ثلاثة كتب: «العلم والطريقة» «والعلم والفرض» «وقيمة العلم». قرأتها لأول مرة منذ عشر سنوات وأعود إليها من حين إلى حين. أنها تسحرني كما تسحر الأطفال قصص ألف ليلة وليلة (ص 18).

لم يكوّن توفيق الحكيم نظرته الفلسفية من فراغ، بل إنه أجهد نفسه إجهاداً شديداً في طلب المعرفة. لم يكن كأدباء اليوم، أكثرهم إن لم يكن كلهم والذين يطلقون على أنفسهم أدباء، والأدب منهم براء. لم يكن كهؤلاء الذين ارتضوا لأنفسهم طريق الكسالى وأخذوا يكتبون مجموعة من الكلمات المتقاطعة يطلقون عليها شعراً وكأن الشعر قد أصبح في نظرهم كلاماً بغير ضوابط ولا قواعد، أي نوعاً من الرغي والثرثرة. وإذا سألتهم عن شاعر عملاق كأبي العلاء المعري سخروا منه وقالوا إنه «موضة» قديمة وهم كلهم يعجزون تماماً عن كتابة بيت واحد من أبيات أي قصيدة لعظيمنا «أبو العلاء المعري».

كان توفيق الحكيم إذا قال برأي من الآراء وسواء اتفقنا معه أم اختلفنا، فإن هذا

الرأي لا يقول به إلا بعد دراسة وتمحيص. لم يكن ضيق الأفق، بل كان معبراً عن روح فلسفية متفتحة. إنه إلى حد كبير يعد في اتجاهه الفكري الفلسفي كاتباً عربياً ولكن بروح غربية، وليرجع القارىء العزيز إلى العديد من مقالاته في الكثير من كتبه ومن بينها: تحت المصباح الأخضر، وتحت شمس الفكر، وسلطان الظلام. بل إن هذه الروح الغربية الممتازة يمكن اكتشافها تماماً إذا تأملنا في مسرحية أوديب، وكتاب فن الأدب.

ويمكن أن نربط وجود هذه الروح عنده، بقضية «الفن للفن» من بعض جوانبها. لقد كان حريصاً على الالتزام بقواعد العمل الفني وكم كان مستفيداً من الدراسات الغربية على وجه الخصوص. ودفاعه في العديد من كتبه عن قضية «الفن للفن» لم يكن من جانبه مجرد خوف أو هروب أو مجرد تعبير عن حالة نفسية، كما فهم ذلك الأستاذ أحمد بهاء الدين في مقدمته لكتاب: تأملات في السياسة لتوفيق الحكيم (ص 4-5)، وإلا كيف نبرر إسهام الحكيم بالرأي بل بالعمل أحياناً في العديد من القضايا الفكرية والسياسية.

نعم إن نظرة توفيق الحكيم الفلسفية تقوم على الاستفادة من كل الروافد العربية والغربية. إنه ينادي بهضم كل ثقافة قديمة أو حديثة وإخراج ثقافة جديدة تنم عن روحنا وشخصيتنا الشرقية وبحيث تستطيع أن تقف جنباً إلى جنب مع الثقافتين العظيمتين الحاضرتين اللاتينية والانجلوساكسونية (كتاب تحت شمس الفكر ص 113).

كما أنه يتعاطف مع الحضارة الأوروبية وهذا يعد صواباً تماماً فيما نرى من جانبنا. وليتنا نستفيد من بعد من الأبعاد التي تشكل الوجهة الفلسفية عند توفيق الحكيم، وهذا البعد هو الذي يتعلق بأهمية الحضارة الأوروبية وذلك حتى نجنب أنفسنا الحديث عن قضايا اعتبرها من جانبي قضايا زائفة، كالهجوم على الحضارة الغربية تارة، والحديث عن الغزو الثقافي تارة أخرى. إن هذه القضايا الزائفة لا يتحدث عنها عادة إلا أصحاب الفكر السطحي إلى حد كبير، وهؤلاء الذين تفضح تصرفاتهم أقوالهم. فما هو هذا الغزو الثقافي الذي يردده أصحاب التقليد وذوو العقول الجامدة المتحجرة. وما هذا الهجوم على الحضارة الغربية بلا أدنى مبررات. من المؤسف أن المهاجمين للحضارة الغربية يلجأون في مهاجمتها إلى وسائل كلها من منجزات الحضارة الغربية ولكن أكثرهم لا يعلمون. أرأيت أيها القارىء العزيز أن تصرفاتهم تفضح أقوالهم.

ولنستمع إلى توفيق الحكيم وهو ينصحنا قائلاً: المهم هو إجماع الرأي العربي الحديث على القيام بحركة ترجمة عظيمة واسعة. ولننفق في هذا السبيل الأموال، فإن ربحنا سيكون عظيماً وسنشتري بهذا حياة لغتنا العربية، وسنضع بهذا كل أساس نهضتنا الفكرية التي قد يسجلها التاريخ كنهضة للفكر الشرقي، لا تقل في أهميتها عن نهضة

الفكر الغربي التي ختمت القرون الوسطى. (تحت شمس الفكر ص 114).

إن التأثر بالغرب يعد شيئاً طبيعياً ولازماً وضرورياً. يقول توفيق الحكيم وهو يتحدث، عن أثر أوروبا في أدبنا الحديث: أحب أن أقول لأدباء العربية الحديثة: لا تخشوا مطلقاً من إلباس أفكاركم الأثواب الأوروبية، على شرط أن يكون طابع هذه الأفكار وروحها شرقياً محضاً، وأن يحس القارىء الأوروبي إزاء أعمالكم أنه أمام نفس غير نفسه وشخصية غير شخصيته، وإن كان الرداء ليس غريباً عليه، لأن الرداء ليس ملكاً لأحد. إنه ملك الحضارة، والحضارة وليدة الحضارات التي سبقتها. (تحت شمس الفكر ص 117).

هذا الجانب الذي يعد معبراً عن التزاوج أو المزج بين أكثر من حضارة من الحضارات، كان له أثره الكبير على فكرة التعادلية عند توفيق الحكيم، وهذه الفكرة - كما أشرنا في بداية المقالة - تعد بعداً من الأبعاد التي تحدد وجهة نظره الفلسفية. لقد بحث على أساس هذه الفكرة في وضع الإنسان في الكون، ووضع الإنسان في المجتمع. وكم بين لنا في العديد من كتبه ومسرحياته ومن بينها أهل الكهف، وشهرزاد، وسليمان الحكيم، والتعادلية* كما سنرى، كيف أن الإنسان يعد كائناً متعادلاً، مادياً وروحياً، وهو ليس وحده الذي ينطبق عليه هذا التعريف. فكل الكائنات التي تحملها هذه الأرض المتعادلة، تتعادل هي أيضاً كلها في تركيبها، تعادلاً هو سر حياتها. (كتاب التعادلية ص 18 - 19).

كان يؤمن بالتفكير الحر - شأنه في ذلك شأن أي مفكر يرتضي لنفسه طريق الفلسفة والتفلسف. إنه يقول في كتابه سلطان الظلام: التفكير الحر هو التحرر من كل القيود، إذ بمجرد التقييد تتعطل في الحال آلة التفكير الحر. التفكير الحر قد يستطيع أن يتحرر من كل مبدأ إلا من مبدأ حرية التفكير. (ص 58 - 59).

هذا هو التفكير الذي يدعو إلى التنوير. لقد تمنى توفيق الحكيم في نفسه - كما يقول - لو أن في المقدور توحيد صفوف رجال الفكر والروح في كل شعب وأمة. فأمام كتل الظلام يجب أن تقف كتل النور (ص 50 من سلطان الظلام). تمنى ذلك لأنه يعتقد بأن الكاتب الحر هو الحارس الأمين لجواهر الفضائل الإنسانية، وأن له مهمة إيجابية أيضاً، إذ أنه يستطيع أن ينشىء للإنسانية نظماً وعوالم مثالية وأن يرسل في الأجيال أفكاراً ومبادىء تصلح أساساً لمذاهب عملية في السياسة والاجتماع، ولكنه لن يكون مسؤولاً عن كيفية استخدام أفكاره ولا عن الأشخاص الذين وضعوها موضع التنفيذ (سلطان الظلام ص 58).

إن مفكرنا في اتجاهه الفكري والفلسفي يحاول أن يحدد مواضع الداء ولا يقف منها موقف المتفرج، بل يقدم لنا أوجه أو سبل العلاج. وكم نجده يعبر في قلق صاحب الحس الفلسفي عن مصير القيم الإنسانية الكبرى، ولم لا وهو الأديب الحق والمفكر العظيم. إنه ينادي أصحاب القيم الفكرية، أصحاب القلم، قائلاً: إن الحرية والمجال الروحي والفني والفكر الطليق وحقوق الإنسان، كل أولئك أشياء لا يمكن للإنسانية أن تتزل عنها أو تنساها. وقد تعصف بها حيناً بعد حين عواصف القوى الأرضية ولكنها لن تستأصل جذورها التي تنمو وتمتد في أعماق النفس البشرية. علينا إذن نحن جنود القوى الروحية والفكرية أن ننشر الصفحات وأن نطلق الصيحات كلما شنت علينا الغارات جيوش القوى الأرضية والحيوانية (سلطان الظلام ص46).

هذه كلمات لا تصدر إلا عن كاتب صاحب رسالة. كاتب يؤمن بالتنوير ويلعن حياة الظلام وما فيها من قهر واستبداد وفرض الرأي الواحد. وأرجو أن يفهم هذه الكلمات جيداً أصحاب الفكر المتطرف أصحاب الفكر التقليدي، أنصار الجماعات الدينية المتطرفة والذين يريدون لحياتنا أن تصبح ظلاماً في ظلام، لأنهم هم أنفسهم يعيشون في الظلام. وكم نحن الآن وأكثر من أي وقت مضى في أمس الحاجة إلى النظرة الفلسفية عند توفيق الحكيم، النظرة التي تشع الضياء والنور في كل مكان.

ليس هذا فحسب، بل إن كل كاتب ينبغي أن تكون له رسالة. وما استحق أن يولد كاتب يسخر قلمه لخدمة جنود الشر عن طريق الدعوة إلى الظلام ومحاربة النور والضياء. فهل يدرك ذلك جديداً من يمسكون بالقلم لخدمة أصحاب الفكر التقليدي المظلم استجابة لأموال بعض الدول البترولية. إنهم إذن لا يعتبرون كتاباً، بل أشباه كتاب. لا يعدون عمالقة، بل هم أقزام، والفكر منهم براء.

نعم ينبغي أن تكون للكاتب رسالة. كم أكد على ذلك مفكرنا توفيق الحكيم لأنه لم يكتب للهو والعبث، بل إنه سطر ما سطر تعبيراً عن نظرة فلسفية وفكر ثاقب دقيق. ولم لا؟ وهو القائل: إني أزدري وسأزدري دائماً القوة الوحشية في ذاتها. وإن أدعو وسأدعو دائماً إلى القوة الفكرية والمعنوية التي تنتج القوة المادية الخصبة الخيرة الكفيلة بتنمية مواهب الإنسان وفضائله وضمان حرياته وحقوقه وتمكين النوع البشري من الاستمرار في الرقي. في سبيل هذا وحده أعيش وأعمل كما يعيش جنود الفكر والروح ويعملون. وإني أعلن هذه العقيدة ولي الشرف العظيم أن أموت يوماً من أجلها. وأن أغرق معها إذا غرقت. فلا خير في صاحب فكرة أو عقيدة لا يموت بموتها. (سلطان الظلام ص 49).

والواقع أن مفكرنا توفيق الحكيم تكشف كتاباته ومسرحياته عن ثراء فكري منقطع النظير. ثراء فكري قد لا نجده في مصرنا المعاصرة إلا عند أمثال لطفي السيد وزكي نجيب محمود. وهذا الثراء الفكري لا يصدر عادة ولا يكون معبراً إلا عن كتّاب لهم منهجهم الواضح المتميز ولهم رؤيتهم الفلسفية. صحيح أنه ليس بالإمكان أن ننظر إلى توفيق الحكيم كفيلسوف، فقد انقطع وجود الفلاسفة في عالمنا العربي - فيما نرى - منذ ثمانية قرون. ولكن كان للحكيم رؤيته الفلسفية، وليس من الضروري أن تصدر الرؤية الفلسفية عن فيلسوف. إن توفيق الحكيم لم يكتب ما كتب إلا بعد الاطلاع الغزير المكثّف على العديد من الثقافات الشرقية والثقافات الغربية كما قلنا. وتعطينا حياته الفكرية أبلغ دليل عل أن الكاتب إذا أراد أن تكون له رؤيته الفلسفية المتميزة ومنهجه الواضح الدقيق، فلا بد أن يكون عميق الثقافة. لا بد أن يطلع على القديم والجديد معاً. إن توفيق الحكيم من خلال وجود نظرة فلسفية في كتاباته حاولنا تحديد معالمها، يعد هرماً، وهرماً شامخاً من أهراماتنا الفكرية. إنه يكتب عن أستاذية قل أن نجد لها نظيراً وخاصة في هذا الزمان الذي انتشر فيه الأشباه والأقزام وخفافيش الفكر. قد نتفق معه تارة ونختلف تارة أخرى، ولكن هذا يعد دليلاً، ودليلاً قوياً على عظمة فكره وعمق أثره. لقد حمل طوال حياته مصباح الفكر. المصباح الذي ينير أمامنا الطريق ويبدد الظلام، ظلام التقليد والجهل والخرافات والأساطير. وهذه مهمة لا يمكن أن يقوم بها كاتب إلا إذا كانت له رؤيته الفلسفية، ونظرته التنويرية. وكم كان توفيق الحكيم ملتزماً بخصائص الموقف الفلسفي في أكثر كتاباته. إنه يشك ولكن سرعان ما يعبر الشك متجهاً إلى بر الأمان واليقين. يكتب ما يكتب مؤمناً بدور المفكر، مؤمناً بأهمية استقلال الفكر، معتقداً بأهمية الفكر النقدي الذي ينقل أفراد البشر من مصاف العامة وأهل التقليد إلى مراتب المفكرين والعلماء. تكشف كتاباته عن نزعة علمانية وطنية مستثيرة، كما تدلنا على التأكيد على دور المفكر في مجتمعنا والمجتمعات الأخرى، وأن هذا الدور لا يتحقق إلا إذا سعى المفكر وبكل ما يملك من قوة إلى الدفاع عن الحضارة، الدفاع عن النور، وذلك حتى يعيش عصره ولا يهرب منه إلى كهوف الماضي وما فيها من ظلام. كل هذه محاور ونقاط ارتكاز رئيسية تتبلور حولهاالنظرة الفلسفية عند الرائد والمفكر والهرم الأدبي الكبير: توفيق الحكيم.

ونود في آخر حديثنا عن توفيق الحكيم، أن نحلل أبعاد فكرة التعادلية عنده، إذ لا يمكن إغفال هذه الفكرة التي ألف عنها كتابه «التعادلية».

فالتعادلية التي قام بها توفيق الحكيم، إنما تعبيراً عن اتجاهه إلى حد كبير. لقد جاء كتابه «التعادلية» إجابة عن سؤال وجهه إليه أحد القراء، كما أنها تعد تعبيراً عن

مذهبه في الحياة والفن كما يقول توفيق الحكيم، وحاول من خلالها البحث في وضع الإنسان في الكون، ووضع الإنسان في المجتمع.

وقد حاول توفيق الحكيم الإشارة إلى العديد من مسرحياته والتي - فيما يقول - تعد تعبيراً عن البحث في التعادل. فالتعادل واختلاله بين العقل والقلب في إطار مشكلة الزمن، كان موضوع مسرحية أهل الكهف. والتعادل واختلاله بين الفكر المطلق ممثلاً في شهريار، والإيمان العاطفي ممثلاً في «قمر» متحركاً في إطار مشكلة المكان ودورته كان موضوع مسرحية «شهرزاد» والتعادل بين القدرة والحكمة وثباته واختلاله كان موضوع مسرحية «سليمان الحكيم» وهكذا إلى آخر الأمثلة والتي سنقوم بتحليلها فيما بعد، أمثلة يذكرها توفيق الحكيم كمحاولة من جانبه لإثبات أن مذهبه في الفن والحياة إنما يعد تعبيراً عن فكرة التعادلية وهي فكرة لا تعبر عن خط مستقيم بقدر ما تعبر عن دور أو دورة أو دائرة. فكرة لا تعد فكرة سلبية تماماً، بل فيها روح التحدي والنضال. وكم نجد العديد من الأمثلة التي يذكرها الحكيم في مسرحياته وفي كتابه «التعادلية»، والتي يدافع فيها عن فكرة الدورة أو الدائرة، كما يحلل فكرة النضال أو التحدي.

والواقع أن فكرة التعادلية والتي يرى توفيق الحكيم أنها تعد معبرة عن مذهبه في الفن والحياة وعن وضع الإنسان في الكون ووضعه في المجتمع، إنما تثير العديد من الإشكالات بدل التناقضات. ومن هنا وجب علينا أن ننظر إلى توفيق الحكيم سواء من خلال هذه الفكرة، أو من خلال بقية أفكاره وآرائه الأخرى، ننظر إليه كفرد من أفراد البشر، وليس كقديس. إذ سيتبين لنا أن هذه الفكرة، فكرة التعادلية، إنما تعد فكرة لا تقدم حلاً أو إجابة للعديد من المشكلات التي يبحث فيها الأديب أو المفكر أو الفنان، كما أنها قد تعد نوعاًمن التوفيقية أو التلفيقية الزائفة، بل إن فكرته نفسها، فكرة التعادلية لا تعد شيئاً جديداً قام الحكيم باكتشافه، بل إن أكثر جذورها وجوانبها وأبعادها إنما كانت مجالاً للبحث عند كثير من المفكرين منذ آلاف السنين. ولكن هذا لا يقلل بوجه عام من أهمية الأمثلة التي يذكرها توفيق الحكيم والتي نجدها في كتابه التعادلية وفي كتب أخرى ومسرحيات ومن بينها عودة الروح، وفن الأدب، وتحت شمس الفكر، ومن البرج العاجي، وتحت المصباح الأخضر، وثورة الشباب، وقلت ذات يوم، وملامح داخلية. وعلى القارىء أن يرجع إلى هذه الكتب والمسرحيات وغيرها إذا أراد المزيد من التفصيلات سواء من حيث الفكرة أو من حيث تطبيقاتها.

قلنا إن توفيق الحكيم يبلور فكرة التعادلية حول دراسة وضع الإنسان في الكون، ووضع الإنسان في المجتمع.

إنه يتساءل أولاً عن الإنسان ويرى أن هذا السؤال يعد قديماً قدم التفكير الآدمي، كما يعد جديداً ما بقي التفكير الآدمي في هذا الكون. إنه سؤال تحاول الإجابة عنه كل علوم الأرض وفلسفاتها وفنونها وآدابها. والجواب لا يمكن أن يكون قاطعاً أو حاسماً لأن السؤال نفسه يعد غامضاً، لأنه وليد أبوين غامضين وهما الإنسان والتفكير.

ولا يعطينا توفيق الحكيم إجابة محددة عن سؤال هو: ما الإنسان. إنه يفترض أن الإنسان هو المخلوق المعروف لنا جميعاً والذي يعيش فوق هذه الكرة الأرضية. إنه يعيش على هذه الأرض ومن هنا توجد صلة أو مشاركة بينه وبين الأرض.

والأرض تعد كرة تعيش بالتوازن أو التعادل بينها وبين كرة أضخم هي الشمس. فإذا اختل هذا التعادل، ابتلعتها الشمس أو ضاعت في الفضاء، فالتعادل إذن هو الحقيقة الأولى الرئيسية لحياة الأرض.

وينطبق هذا التعادل على العمليات الحيوية التي يقوم بها الإنسان. فالتنفس يعد حركة تعادل بين الشهيق والزفير. وهكذا إلى آخر العمليات المادية البيولوجية وما يقال عن هذا النمط من الحياة، يقال أيضاً عن الحياة الروحية إنها تعادل بين الفكر والشعور. واختلال هذا التعادل يؤدي إلى الأمراض العقلية والعصبية.

الإنسان إذن كائن متعادل مادياً وروحياً. بل كل الكائنات التي تحملها هذه الأرض المتعادلة، تتعادل هي أيضاً كأمها في تركيبها، تعادلاً هو سر حياتها. إن الكائنات كلها من نبات وحيوان وإنسان تخضع لقانون التعادل في تركيبها البيولوجي والكيميائي والطبيعي.

هذا ما يقول به توفيق الحكيم من جهة الإيمان «بالكائن المتعادل» و«الكون المتعادل»، وهذا القول من جانبه أقرب إلى المقدمة أو المقدمات العامة والتي سيرتب عليها فكرة التعادلية في مجال الأدب والفن.

وما نلاحظه من جانبنا أن توفيق الحكيم في تلك المقدمات العامة والتي يتحدث من خلالها عن قانون التعادل، والكون المتعادل... إلى آخر تلك الأفكار، إنما كان يركز على وجه واحد فقط يحاول من خلاله تأكيد ما سيتوصل إليه من القول بالتعادلية في مجال الأدب والفن. والقارىء للأمثلة التي يذكرها الحكيم والتي أوردنا نماذج منها قد يتساءل قائلاً: ألا يوجد في الكون ما يهدم هذا التعادل؟ هل القول بالتعادل يعد مسألة بديهية وذلك في الوقت الذي نجد فيه الزلازل والبراكين والأوبئة؟ إن دعوة توفيق الحكيم من خلال قوله بالتعادلية في الكون-تعد دعوة لا أساس لها. وكان الأجدر بتوفيق الحكيم ذكر الأدلة المناهضة لرأيه، بل كان من الأفضل عدم الربط بين

التعادلية في الكون، والتعادلية التي يقول بها في الأدب والفن. وكم نجد في الدعوات التوفيقية والوسطية، تفسيرات لا تخلو من نزعة تفاؤلية، نزعة لا تخلو من تبسيط المشكلة أكثر من اللازم. ولو كان توفيق الحكيم قد جنب نفسه في نظرته للكون هذه النزعة التعادلية التفاؤلية الوسطية، ونظر إلى الكون وبالتالي الإنسان، نظرة أساسها الشر والألم والضياع والتشاؤم، لجاء أدبه أكثر عمقاً، ولكنه لم يفعل ومن هنا جاء دفاعه عن آرائه لا يخلو من تعسف تارة وتردد بين الآراء والمذاهب تارة أخرى. وليرجع القارىء إلى بعض الأحكام النقدية حول أدب توفيق الحكيم وخاصة التي قال بها النقاد الغربيون وليرجع أيضاً إلى بعض آرائه والتي لا تخلو من نوع من التضارب حول قضايا: الفن للفن أم الفن للمجتمع، ونظرته إلى المرأة وهل كان عدواً لها أم كان مؤيداً لها ومدافعاً عنها. ومن بين الكتب التي تثير هذا الجدل حول هذه القضايا، عودة الروح، وتحت شمس الفكر، وفن الأدب، عودة الوعي. وهذه القضايا تتعلق بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بقواعد العمل الأدبي والفني، والأسس الفكرية للعمل الأدبي، ومتى يكون العمل الأدبي محلياً، ومتى يكون عالمياً. أذكر أنني منذ خمس سنوات أثرت على صفحات إحدى جرائدنا اليومية قضية جوائز نوبل وقضية المحلية والعالمية، وهل يعد أدبنا أدباً محلياً أم أن بعض أعمالنا الأدبية والفنية تعد أعمالاً داخلة في النطاق المحلي وبحيث تتجاوز النطاق المحلي الضيق.

إنني حين أثرت هذه القضية، تفضل توفيق الحكيم بإهدائي نسخة من كتابه «ملامح داخلية». وهذا الكتاب الذي قدم له توفيق الحكيم واشترك في تأليفه مجموعة من النقاد والكتاب، يشير في بعض صفحاته إلى هذه القضية، قضية الأدب المحلي والأدب العالمي.

وإذا كانت تعادلية توفيق الحكيم تعد ثمرة لاستفادته من العديد من التيارات والأفكار التي نجدها بطريقة أو بأخرى عند مفكرين وأدباء سبقوه، إلا أنها من جهة تعد تعبيراً عن اجتهاد من جانب أديبنا ومفكرنا توفيق الحكيم وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أنه التزم بها فعلاً في بعض مسرحياته وكتاباته. وإذا أخذنا في اعتبارنا أيضاً أن توفيق الحكيم ككاتب شرقي عربي لا بد وأن تجذبه فكرة التضاد من جهة، وإمكانية التوفيق بين المتضادين من جهة أخرى. فكرة الأصالة والمعاصرة، فكرة القلب والعلم، فكرة الدين والعلم.

أذكر أن توفيق الحكيم كان من أبرز المهتمين بكتاب الشرق الفنان لزكي نجيب محمود، والذي نجد فيه الخطة أو مشروع العمل الذي التزم به زكي نجيب محمود في

تجديده للفكر العربي ومحاولة حل مشكلة الأصالة والمعاصرة. أذكر أيضاً أن توفيق الحكيم حين وجه إلى زكي نجيب محمود على صفحات إحدى جرائدنا اليومية، تحية بمناسبة عيد ميلاد ه الثمانين، وهي التحية التي تفضل فيها بالإشارة إلى كتاباتي عن زكي نجيب محمود أذكر أن توفيق الحكيم لم يركز في حديثه عن زكي نجيب محمود إلا على قضية الأصالة والمعاصرة.

هذه كلها أمور ومسائل لا بد أن نضعها في اعتبارنا إذا أردنا تفسير تعادلية توفيق الحكيم تفسيراً أقرب إلى الصحة والصواب. إن تعادلية من خلال عديد من مسرحياته كأهل الكهف والسلطان الحائر وأوديب وغيرها من مسرحيات أهتم من خلالها بالتعبير عن هذه الفكرة، إنما تعد تأثراً من جانبه بالفكر المصري القديم (فكرة الخلود) والفكر اليوناني (فكرة التناسب والانسجام أو الهارموني). أما أقواله عن التعادلية والإسلام، ومحاولة كثير من الباحثين الربط بين فكرة التعادلية عنده، وفكرة الوسط في الإسلام، فإنها لا تمثل تياراً رئيسياً في فكرة التعادلية عنده. وكم أخطأ عديد من الباحثين في رد بعض أفكار التعادلية عنده إلى الإسلام. وسنرى أن كل التساؤلات التي طرحها خلال بحثه في التعادلية سواء في كتابه عن التعادلية أو في مسرحياته، إنما تعد تساؤلات فكرية أساساً وليس من الضروري أن تكون تساؤلات مصدرها الدين الإسلامي.

ومما يؤسف له أننا نجد انتشاراً لهذه التفسيرات الخاطئة ومنذ ألف الحكيم كتابه التعادلية، وحتى أيامنا هذه، وبعد وفاته. وليرجع القارىء العزيز إلى الكم الهائل من المقالات المتسرعة التي ظهرت بعد وفاته والتي يحاول من خلالها أشباه الكتاب وأشباه النقاد والباحثين تفسير فكر الحكيم وخاصة في مجال «التعادلية». من خلال قوالب دينية وكأن الأديب عندهم لا يكون أديباً عملاقاً إلا إذا كتب في الدين وقضاياه، أو أصبح أدبه أدباً دينياً، إن صح وجود ما يسمى بالأدب الديني!!! ويقيني أن هؤلاء الأشباه من الكتاب لم يكلفوا أنفسهم القراءة الفاحصة الدقيقة لمسرحيات توفيق الحكيم وكتبه.

ألم يقل توفيق الحكيم في كتابه «فن الأدب»، وقد كرر هذا القول في كتابه التعادلية، ألم يقل: إن الأديب يجب أن يكون حراً، لأن الأديب إذا باع رأيه أو قيد وجدانه ذهبت عنه في الحال صفة الأديب. فالحرية هي نبع الفن. وبغير الحرية لا يكون أدب ولا فن. لأن الذي يقول لفنان أو أديب: التزم بكذا أو بكيت فقد قتله. إنما التزام الأديب أو الفنان شيء ينبع حراً في أعماق نفسه فإن لم ينبع الالتزام حراً في قلبه وبيئته وعقيدته فلا تلزمه أنت ولا تلزمه قوة في الوجود. يجب أن يكون الالتزام جزءاً من كيان الأديب أو الفنان. فالالتزام المثمر للفنان في رأيي هو الالتزام الذي ينبع من طبيعته.

وهنا لا يتعارض الالتزام مع الحرية (توفيق الحكيم في كتابه فن الأدب وكتابه التعادلية ص 100).

الواقع أن توفيق الحكيم قد أثار ـ كما قلنا في كتابه التعادلية وفي العديد من مسرحياته الكثير من القضايا الفكرية والأدبية. وقد حاول من جانبه البحث في هذه القضايا وتقديم إجابات لها من خلال إيمانه ـ كما يقول ـ بفكرة التعادل.

إنه يتساءل قائلاً: هل الإنسان وحده في هذا الكون، وهل الإنسان هو في هذا الكون؟

لقد أجاب العصر الحديث ـ فيما يقول توفيق الحكيم ـ بأن الإنسان وحده لا شريك له في هذا الكون وأنه إله هذا الوجود. وإنه حر تمام الحرية. إن هذا الجواب قد قضى على تعاليم الأديان، جعل العصر الحديث مطبوعاً بطابع المادية. وإذا كنا نجد الدين باقياً في كثير من البلاد المتحضرة، وماضياً في دعوته، إلا أننا يجب أن نضع في اعتبارنا أن الناس جميعاً حتى المتمسكين بالطقوس وروح النصوص، قد سيطرت عليهم النزعة المادية.

لقد اختل التعادل الذي كان قائماً حتى مطلع القرن التاسع عشر بين قوة العقل وقوة القلب. لقد اختل التوازن بين نشاط التفكير من جهة، ونشاط الإيمان من جهة أخرى. ويرجع ذلك إلى كثرة انتصارات العلم العقلي، في حين أن الدين ظل جامداً لا يتحرك. لقد ضاعف العلم قوته وجدد وسائله ووسع آفاقه ولكن الدين على العكس من ذلك، قد بقي محصوراً في أفقه، لم يكتشف منابع جديدة في أعماق القلب الإنساني وبحيث تتعادل مع تلك العوالم الجديدة التي اكتشفها العقل البشري.

إن اختلال هذا التعادل أو التوازن قد أدى إلى اختيار العصر الحديث للجانب الأرجح، وبالتالي للخضوع للنتائج المترتبة على سيطرة العقل وحده ومنها حرية الإنسان في هذا الكون وإنكار كل ما لا يثبت بالبحث والاختيار، ومن ثم إنكار إرادة أخرى غير إرادة الإنسان أو وجود غير وجوده فهو كائن وحده في هذا الكون. لقد أدى هذا الاختلال إلى القلق السائد في النفوس اليوم، أن سببه، الاضطراب في ميزان التعادل بين العقل والقلب، بين الفكر والإيمان.

ولكن هذا الاختلال في التعادل لا بد وأن يصحح نفسه بنفسه على مدى الوقت. وقد ظهرت في هذه الأيام ـ فيما يقول الحكيم ـ بعض الدلائل. فالعصر الحديث بدأ يزهد فكرة الإنسان الكائن وحده في هذا الكون. إنه يتحرك شوقاً وحنيناً إلى أحد غيره، إلى كائن أرقى. وإذا كان الدين لم يسعفه بإطار جديد لهذه الفكرة،

فإنه قد بقي ينتظر ويأمل أن تتحقق المعجزة ولكن في محيط العلم العقلي. وقد يكون الاهتمام بالأطباق الطائرة وأمل الناس في أن تكون آتية برسالة من عالم أفضل وكائنات أرقى، نوعاً من تلطيف الشعور الذي جف بجفاف المنبع الديني وبحيث يريح الإنسان من قلقه ويخرجه قليلاً من ضيقه بوحدته في هذا الكون.

لقد أشار الحكيم إلى هذا السبب من أسباب الاختلال في مسرحيته أهل الكهف. وذلك بطريقة غير مباشرة ومن خلال إطار مشكلة الزمان ـ كما أشرنا ـ كما أشار إليه بطريقة مباشرة في كتابه التعادلية.

ولكن هذا السبب لا يعد وحده مسؤولاً عن قلق الإنسان والإخلال بتوازنه، بل توجد أسباب أخرى، من بينها أن الإنسان وقد ملك القدرة المادية الهائلة، فإنه يخشى أن تفلت من يده، وإذا أفلتت فإن ذلك يؤدي إلى دماره، ولا يحميه من الدمار إلا ميزان التعادل بين القوة والحكمة.

لقد أشار الحكيم إلى هذا السبب في أكثر من مسرحية من مسرحياته وفي أكثر من كتاب من كتبه، ومن بين تلك المسرحيات، مسرحية سليمان الحكيم.

إن أزمة الإنسان في هذا العصر، إنما هي إذن نتيجة اختلال في تركيبه التعادلي. وإذا تساءلنا بعد ذلك: هل الإنسان عند توفيق الحكيم يعد وحده في الكون؟ فإننا نجد توفيق الحكيم بعد إشاراته إلى دراسات بعض النقاد الأجانب والذين حاولوا استخلاص اتجاه مفكرنا توفيق الحكيم، نجده يقول: لقد استنتجوا من خلال مسرحي أني على أي حال لا أؤيد فكرة وحدة الإنسان أو حريته المطلقة في هذا الكون. وهذا ما لا أنكره. فأنا أحس بشعوري الداخلي أن الإنسان ليس وحده في هذا الكون... وهذا هو الإيمان. وليس من حق أحد أن يطلب إلى الإيمان تعليلاً أو دليلاً. فإما نشعر أو لا نشعر. وليس للعقل هنا أن يتدخل ليثبت شيئاً. وأن أولئك الذين يلجأون إلى العقل ومنطقه ليثبت لهم الإيمان، إنما يسيئون إلى الإيمان نفسه. فالإيمان لا برهان عليه من خارجه. إني أؤمن بأني لست وحدي، لأني أشعر بذلك. ولم أفقد إيماني، لأني رجل متعادل. ولكني من جهة أخرى أفكر بعقلي. لا لكي أدعم إيماني بأني لست وحدي، بل لأعرض المسألة أمام تفكيري بعيداً عن الإيمان... فلنؤمن إذن بالقلب وحده، تلك قوته. ولندع العقل يفكر في مجاله وحده.، تلك أيضاً قوته. وهذا التعادل بين القوتين يكفل سلامة الشخصية الإنسانية. (التعادلية ص 29 - 30 -31 - 32).

هذا ما يقوله توفيق الحكيم. ومن الواضح أن فكرة التعادلية قد سيطرت عليه إلى درجة جعلته يفترض ضرورة وجود طرف آخر باستمرار. إنه لم يبين لنا بوضوح مأخذ أو

عيوب العقل. كما أنه لم يبين لنا عيوب الإيمان الذي يقام على القلب. ومهما يكن من أمر، فإن هذا الموقف من جانبه قد قال به قبله عديد من المفكرين والفلاسفة في العصر الحديث. كما أننا نجد صلة بين أقواله في هذا المجال، وبين أحاديثه إلى الله والتي كتبها بجريدة الأهرام وأثارت نوعاً من الجدل.

وهكذا يمضي توفيق الحكيم في تحليل العديد من المواقف من خلال فكرة التعادلية. وهو يفترض دائماً وجود قوتين. فإذا بحث في الحرية نجده يقول: الإنسان عندي حر في اتجاهه تتدخل في أمره قوى خارجية أسميها أحياناً القوى الإلهية. حرية الإرادة في الإنسان عندي إذن مقيدة شأنها في ذلك شأن حرية الحركة في المادة (التعادلية ص 39).

وهذا الموقف من جانب توفيق الحكيم قد سبق له البحث عنه في كتب ومسرحيات عديدة. ومن بينها كتابه «فن الأدب» والذي ذهب فيه إلى القول بأن الإنسان ليس إله هذا العالم وليس حراً، ولكنه يعيش ويريد ويكافح داخل إطار الإرادة الإلهية.

وإذا كان توفيق الحكيم يرفض فهم كلمة التعادل بالمعنى اللغوي الذي يفيد التساوي ولا بالمعنى الذي يعني الاعتدال أو التوسط في الأمور، بل يعني بالتعادل، التقابل، والقوة المعادلة هنا معناها القوة المقابلة والمناهضة، إذا كان توفيق الحكيم يرتضي لنفسه هذا الفهم، وبحيث يصور لنا في أهل الكهف التناقض بين الوجود التاريخي والوجود الواقعي، ويصور لنا في شهرزاد، التناقض بين الوجود الفلسفي والوجود الواقعي، فإن رأي توفيق الحكيم في مجال «وضع الإنسان في الكون» وهو المجال الأول من المجالين الذين قام بدراستهما في كتابه التعادلية يثير العديد من الإشكالات والتساؤلات. إن رأيه لا يخلو من نزعة تقريرية غائية وهي نزعة فكرية فلسفية لا تخلو من أخطاء ومغالطات وخاصة في العصر الحديث. بالإضافة إلى أن حديث مفكرنا العملاق توفيق الحكيم عن التعادلية يكاد يشعر القارىء بأنه حديث عن صفة وليس عن موصوف. حديث عن أعراض وليس عن جوهر. حديث يخلو من فكرة التناقض والصراع والأضداد، وهي الفكرة التي أعلن أكثر من مرة اعتزازه بها وضرب لها أمثلة في العديد من مسرحياته. حديث لا يخلو من نزعة استسلامية مقهورة، وليس حديثاً عن موقف حيوي جوهري بناء.

قلنا إن توفيق الحكيم قد جعل دراسة التعادلية قائمة على البحث في وضع الإنسان في الكون، ووضع الإنسان في المجتمع. ونود بعد دراستنا للمحور الأول، أن

نتوقف قليلاً عند المحور الثاني، محور العلاقة بين الإنسان والمجتمع، وإن كنا نلاحظ عند توفيق الحكيم نوعاً من التداخل بل التكرار في دراسته للمحور الثاني وذلك إذا قارنا بينه وبين دراسته للمحور الأول.

يعطينا توفيق الحكيم العديد من الأمثلة والتي تقوم في رأيه على فكرة التعادل. وهي أمثلة تدلنا على دقة ملاحظة وذكاء من جانبه. فالشعور بالتعادل يسمى في عرف الأخلاق بالعدل. والعدل مو المظهر الاجتماعي للتعادل. والضمير هو الشعور بالعدل أو على الأصح: شعور الذات بعدل لم يتحقق نحو الغير.

وكما يوجد الضمير عند الفرد، يوجد عند المجتمع. فالمجتمع يتولد فيه أيضاً شعور بأن عدلاً لم يتحقق نحو الغير، أي نحو طائفة منه لحقها شر بفعل طائفة أخرى. وهنا تقوم الثورات الاجتماعية لتصحيح الوضع وتعيد حالة التعادل التي تسمى العدالة أو العدل الاجتماعي.

وفي مجال السياسة الدولية لابد من توازن أو تعادل بين القوى. وقلما حدث في تاريخ الأمم أن انفردت طويلاً دولة واحدة بالقوة في العالم. ويعطينا الحكيم مثالاً على ذلك بالدولة الرومانية التي كادت تسيطر بمفردها على الدنيا. لقد انشطرت هي نفسها إلى قوتين، احداهما في روما بزعامة اكتافيوس والأخرى في الاسكندرية بزعامة أنطونيوس. وقد حدث لها نفس الأمر في العهد المسيحي. لقد قامت الدولة الرومانية الغربية في روما، والدولة الرومانية الشرقية في القسطنطينية، وهكذا.

وفي مجال السياسة الداخلية، لا بد من توازن أي تعادل بين قوة الحاكم وقوة المحكوم، لأن قانون التعادل الذي نرى مظهره في الشهيق والزفير هو الذي يعمل هنا أيضاً، ونرى مظهره في وجود حركة توازن حركة، لأن هذا هو شرط الحياة.

وما يقال عن التعادل في مجال الأخلاق والسياسة والاقتصاد (قانون العرض والطلب)، يقال عن رجل الفكر ورجل السياسة، أي رجل العمل. فانضمام رجل الفكر إلى حزب من الأحزاب معناه تقيده والتزامه بتفكير الحزب. وهذا الالتزام يحرمه مباشرة سلطة الفكر في المراقبة والمراجعة، وضعف أغلب رجال الفكر في العصر الحاضر، وانهيار إيمانهم برسالتهم وقوة تأثيرها، قد ربط في عجلة العمل، وجعل الأقلام في خدمة الحكومات واختل بذلك التوازن أو التعادل بين القوتين. وهذا من أسباب الكوارث التي تهدد العصر الحديث. إن طغيان قوى العمل في هذا العالم وانحرافها نحو الاستبداد والاستعمار والسيطرة، دون أن تجد أمامها قوى روحية أو فكرية معادلة تتكتل لردها إلى الصواب، هو من أهم مصادر القلق والانحراف إلى الهاوية.

ويرى توفيق الحكيم أن الفكر المعادل أو الموازن للعمل إنما يشمل القوى العقلية والقوى الروحية أيضاً، أي المنطق والإيمان وإذا كانت توجد مذاهب أدبية وفنية تطرح جانباً القوى الروحية أو الدين ولا تستبقى إلا القوى العقلية كوجودية سارتر والواقعية الاشتراكية، والمذاهب المادية بوجه عام، فإن التعادلية تعترف بمنبعين للمعرفة البشرية هما العقل (المنطق) والإيمان (القوى الروحية). الأول عكازه الدليل البين، والآخر عكازه الشعور الخفي. ويمكن للعقل والإيمان أن يعيشا معاً في كيان الإنسان. وكم أكد الحكيم على هذه الفكرة في كثير من كتبه ومن بينها كتابه «تحت شمس الفكر».

ويحاول توفيق الحكيم من خلال كثير من كتبه، البحث في الأدب والفن من خلال منظور التعادلية. فالتعادلية تقيم الأدب والفن على أساس قوتين يجب أن يتعادلا هما قوة التعبير وقوة التفسير. ولايمكن للأثر الأدبي أو الفني أن يكتمل خلقه أو يقوم بمهمته إلا إذ تم فيه التوازن بين القوة المعبرة من جهة، والقوة المفسرة من جهة أخرى. ولا بد أيضاً من التعادل أو التوازن بين المحاكاة والابتكار. فإذا غلبت المحاكاة على الأديب أو الفنان فإنه لن يضيف شيئاً. وإذا أسرف في الابتكار فقد قطع الصلة بينه وبين الآخرين. لا بد إذن من التوازن ـ وهذا نجده ـ فيما يقول الحكيم ـ عند أمثال شكسبير وبيتهوفن فيما قاما به من محاكاة وابتكار.

وإذا كان التعبير يعد كل شيء في نظر الفن، إلا أنه من وجهة نظر التعادلية، لا بد وأن يقترن بقوة التفسير. القوة المعبرة تكون جميلة في ذاتها ولكنها لا تضيء غيرها كاللؤلؤة. أما إذا اقترنت بالتفسير فإنها تكون كالماسة التي تشع في الظلام أضواء تكشف عن وجود أشياء أخرى. إن التعبير يشمل الأسلوب والموضوع وبه يمكن أن يتم الأثر الأدبي أو الفني في ذاته، أما التفسير فهو الرسالة التي يحملها الأثر الأدبي أو الفني بعدئذ للبشرية.

ويعطينا الحكيم بعض الأمثلة والتي نرى من جانبنا أنها لا تخلو من تعسف في التأويل فالبحتري مثلاً هو تعبير. وأبو العلاء تعبير وتفسير معاً. وشكسبير في شعره الغزلي تعبير، أما في مسرحياته مثل هاملت فهو تعبير وتفسير معاً. وبيتهوفن في سوناتا ضوء القمر هو تعبير، بينما في السنفونية الثالثة يقوم بإبلاغنا بكلمة في الإنسان والبطولة. وفي السنفونية الخامسة ينقل لنا قوله في الإنسان والقدر كما أنه في السنفونية التاسعة وكثير من كونسيرتاته يريد أن يقول شيئاً أكثر من مجرد اللحن الجميل.

كما يذهب توفيق الحكيم بناء على ما سبق أن ذكره من أدلة وأمثلة، أن الفن

للفن إنما هو حبس الفنان في هيكل الشكل، والفن الملتزم هو حبس الفنان في سجن المضمون. وفي هاتين الحالتين فإن الفنان لا يمكنه إبلاغ رسالته الكاملة والتي تنبع من الحرية. من أجل هذا كله كان الشرط الضروري لحياة التعبير والتفسير معاً هو إيجاد التناسب والتناسق بينهما أي التعادل.

ويحاول مفكرنا توفيق الحكيم تلخيص مبادىء التعادلية في مجموعة من النقاط تتبلور حول الاعتقاد بأن الوجود هو التعادل مع الغير، وأن الفكر يجب أن يكون معادلاً للعمل، وأن الخير والشر وضعان للإنسان وبحيث يكون جزاء الشر ليس الاقتصاص في حرية الشخص، بل هو عمل خير يوازن ويعادل ما ارتكب من شر. كما تؤمن التعادلية أيضاً بأن العقل بمنطقه وشكله يجب أن يعادل ويوازن القلب بشعوره وإيمانه، وأن الأثر الأدبي أو الفني يجب أن يقوم على التعادل والتوازن بين قوة التعبير وقوة التفسير.

ولا يخفي الحكيم نزعة التفاؤلية في حديثه عن مستقبل الفكر المعادل للعمل، ومستقبل التعادلية في علاج الإنسان.

ولكن هل تحقق أمل توفيق الحكيم وما تنبأ به من مستقبل للفكر المعادل للعمل ومستقبل للتعادلية في علاج الإنسان والقضاء على شروره؟ إنه سؤال نطرحه من جانبنا ونعتقد أنه من الصعب الإجابة عليه ولكننا نكتفي بالقول بأن توفيق الحكيم قد كتب التعادلية عام 1955، أي منذ ما يقرب من أربعين عاماً. وإذا كنا نجده في بعض كتبه ومسرحياته قبل كتاب التعادلية غير ملتزم بقاعدة أو أكثر من القواعد الخمسة للفكر التعادلي والتي ذكرها في آخر كتابه «التعادلية». وقد سبق أن أوردناها منذ قليل، فإنه من الصعب أيضاً أن نقول إن توفيق الحكيم في كتبه ومسرحياته ومقالاته التي كتبها بعد التعادلية كان ملتزماً حرفياً بتلك القواعد.

ولا يعني هذا القول من جانبنا توجيه نقداً وأكثر من نقد إلى أديبنا العملاق توفيق الحكيم، في موضوع مدى التزامه أو عدم التزامه بفكره التعادلي، إذ أننا نرى أن فكرة التعادلية سواء كما عبر عنها توفيق الحكيم من خلال الأمثلة التي ذكرها (الإنسان في الكون والإنسان في المجتمع)، أو كما عبر عنها بصورة تختلف في قليل أو في كثير عن الصورة التي ذهب إليها توفيق الحكيم، عبر عنها مفكرون سابقون، نقول إن فكرة التعادلية نفسها لا تسلم من أوجه ضعف ونقص، وإن كانت رغم ذلك قد تبدو مثلاً أعلى ونموذجاً يحتذى. وقد سبق أن أشرنا إلى مواضع اتفاقنا واختلافنا مع الحكيم في تعادليته وقلنا إن فكراً في التعادلية يثير الجدل والمناقشة أكثر من ربع قرن من الزمان، إنما يدلنا على عظمة توفيق الحكيم وعلى عمق فكر أديبنا الشامخ.

لقد وجد فكر توفيق الحكيم ليبقى أبد الدهر لأنه جدير بالبقاء. وجد أدبه لكي نعتز به ونتمسك كما تعتز كل دول العالم بمفكريها العمالقة. لكي نفخر به ونتفاخر تماماً كما نفعل بالنسبة للأهرام وأبي الهول وبقية آثارنا الخالدة. لقد تحدث عن موضوعات داخلة في إطار المذاهب الأدبية والفنية والجمالية وكان الرائد والمعلم. لقد تحدث عنها بثقة ويقين. وواثق الخطوة يمشي ملكاً. كان حديثه عنها ثمرة لقراءاته الواسعة وحدة ذكائه وتأمله الخصب العميق في «البرج العاجي» «وتحت شمس الفكر» «وتحت المصباح الأخضر». ومن هنا كان حديثه صادراً عن أستاذية قلما نجد لها نظيراً. وكم أساء إليه أناس تحسبهم أدباء وما هم بأدباء. تحسبهم نقاداً والنقد منهم براء، ولكن أكثرهم لا يعلمون.

كم أسأنا إلى فكر توفيق الحكيم وإلى أدبه ومسرحه. كم شغلتنا الأمور الهامشية حول الحكيم وحياته وهل كان بخيلاً أم لا، وهل كان عدواً للمرأة أم مناصراً لها ومدافعاً عنها. وقد آن لنا أن نقدره حق قدره، لأنه رائد في مجاله، عملاق بين العمالقة، هرم فكري بارز. لقد شق طريقه وسط الأشواك والصخور ودخل تاريخ أدبنا التنويري المعاصر ومسرحنا المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها وأنا من جانبي ورغم اختلافي معه ـ كما أشرت ـ في العديد من الآراء والاتجاهات، لا أخفي إعجابي بعظيمنا وحكيمنا، توفيق الحكيم.

الفصل الرابع عشر

الدكتور توفيق الطويل[1]:
والرؤية التنويرية وصلتها بالأخلاق

لا أشك في أن تاريخ فكرنا الفلسفي العربي المعاصر سواء في مصر أو في غيرها من بلدان العالم العربي، يعد تاريخاً غاية في الشموخ والازدهار. يعد تاريخاً من حقنا أن نفخر به بين أمم العالم جميعاً شرقاً وغرباً.

إننا نجد مجموعة من المفكرين الكبار شقوا طريقهم وسط الأشواك والصخور ومهدوا لنا طريق البحث الفلسفي وأصبحوا بذلك كله من الأعلام الكبار الذين دخلوا تاريخ فكرنا الفلسفي المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها. ومازلنا نستفيد من كتاباتهم بغير حدود من أمثال مصطفى عبد الرازق وأبو العلا عفيفي وأحمد فؤاد الأهواني ونجيب بلدي وعثمان أمين ويوسف كرم وزكريا إبراهيم.

ويقيني أن من يحاول أن يتخطى هؤلاء الاعلام الكبار فوقته ضائع عبثاً. لقد قاموا بنقل عالمنا العربي من حياة الظلام إلى حياة النور. ساهموا مساهمة لا حد لها في مجال التنوير الفكري والثقافي والفلسفي. حملوا مصابيح الهدى في كل أرجاء عالمنا العربي بعد أن كانت حياة هذا العالم تعد جهلاً على جهل ولكن أكثرهم لا يعلمون.

ومن أعلامنا العظام. من مفكرينا الشوامخ. الاستاذ الدكتور توفيق الطويل والذي يعد مفكراً عظيماً بكل ما تحمله كلمة الفكر من معان سامية، وكلمة العظمة من مدلولات رائعة، كما أنه يعد ـ كما سنوضح فيما بعد ـ رائد للفلسفة الخلقية في عالمنا العربي المعاصر. فإذا ذكرنا مجال الفلسفة الخلقية، فلا بد أن نذكر معها توفيق الطويل. وإذا ذكر توفيق الطويل، فإن اسم لا بد وأن يقترن في الأذهان بمباحث الفلسفة الخلقية الخلقة وما أعمقها وما أصعبها وإن كان أكثرهم لا يعلمون. إن الكتابة عن الدكتور

---

(1) توفي يوم الثلاثاء الثاني عشر من شهر فبراير عام 1991 م.

توفيق الطويل تعد أمراً عسيراً لأسباب عديدة من بينها أن مفكرنا لم يكتب سيرته الذاتية، بالإضافة إلى تنوع مجالات اهتماماته الفلسفية. لقد كتب في مجال الفلسفة الحديثة والمعاصرة. وبحث في مجال الفلسفة الخلقية طوال عصورها بحثاً غاية في الدقة والعمق. وترك لنا العديد من المؤلفات في مجال الفلسفة العربية وخاصة ما تعلق منها بتاريخ العلوم عند العرب. وحلل تحليلاً مستفيضاً جوانب فكرنا الإسلامي المعاصر. هذا كله بالإضافة إلى نشاطه الفكري الملحوظ من خلال العديد من المؤسسات الثقافية والفكرية والعلمية كمجمع اللغة العربية والمجلس الأعلى للثقافة والمركز القومي للعلوم الاجتماعية والجنائية. وهو قبل ذلك كله يعد أستاذاً للفلسفة.

ولد الدكتور توفيق الطويل بحي بولاق بالقاهرة عام 1909 وبدأ دراسته كما هي عادة أبناء الريف بكتّاب القرية. وهي قرية تابعة لمحافظة البحيرة حيث كان يعمل والده. لقد بدأ بدراسته عام 1918. وكان فقيه الكتاب حريصاً على أن يحتفظ بوجوده في الكتاب لأنه كغيره من أبناء الطبقة المتوسطة في مصر في تلك الفترة، كان يقدم له طوال العام غذاء من الفطير وعسل النحل. ثم يضيف إلى ذلك شيئاً يتميز به عن غيره، وهو إعطاء الشيخ، شيخ الكتاب، قرش صاع كل أسبوع. من أجل هذا كان شيخ الكتاب يحاول منع والد توفيق الطويل، من التفكير في إدخاله المدرسة الابتدائية التي كانت موجودة بالقرية. ولكن توفيق الطويل سرعان ما التحق بالمدرسة الابتدائية وفوجيء شيخ الكتاب بذلك وأسف عليه وكان ذلك في عام 1920.

ومن المفارقات الغريبة أن مدرس اللغة العربية في المدرسة كان من أكثر المدرسين الذين يسيئون الظن بتوفيق الطويل وحاول أن يقنع ناظر المدرسة بحرمانه من دخول امتحان الشهادة الابتدائية خوفاً على مستوى نتيجة المدرسة ولكن توفيق الطويل تقدم للامتحان واجتازه بنجاح. وتشاء الأقدار أو المفارقات كما قلت أن يقوم الدكتور توفيق الطويل بعد تخرجه في كلية الآداب عام 1934 م، بتأليف بعض الكتب وترجمة بعض المؤلفات الانجليزية ثم يرسلها إلى مدرس اللغة العربية والذي كان قد نقل إلى مدرسة عباس الابتدائية بحي السبتية بالقاهرة وقد أدهش هذا المدرس أن يكون توفيق الطويل صاحب هذا العمل تأليفاً وترجمة ويكتب له خطاباً يقول في أوله: إلى كبير الكتاب وزعيم الأدباء(1).

أما المرحلة الثانوية فقد قضاها توفيق الطويل بمدرسة الأمير فاروق الثانوية

(1) من مفارقات القدر، أن يتم انتخاب توفيق الطويل عضواً بمجمع اللغة العربية.

(روض الفرج الآن). لقد التحق بهذه المدرسة عام 1925 وقضى بها خمس سنوات بالقسم الأدبي. وكان مصدر نشاط ملحوظ في المجتمعات الأدبية بتلك المدرسة وأنشأ جمعية للخطابة انضم إليها الكثير من الطلاب.

وفي أكتوبر عام 1930 التحق الدكتور توفيق الطويل بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة. وكان مثالاً يحتذى في علمه ونشاطه. لقد أنشأ جمعية للبحث والمناظرة ضمت طلاباً في كليات عديدة. وتحت إشراف هذه الجمعية تم عقد العديد من المناظرات الفكرية في جمعية الشبان المسلمين وجمعية الشبان المسيحيين ونقابة المعلمين وقاعة الاحتفالات الكبرى بجامعة القاهرة. وكثيراً ما قام توفيق الطويل أيام كان معيداً بالكلية ومشرفاً على جمعية البحث والمناظرة بتوجيه الدعوة إلى كبار المفكرين والأدباء ومن بينهم طه حسين وأحمد أمين وتوفيق دياب وسلامة موسى وعباس العقاد وعبد الرحمن الرافعي وإسماعيل مظهر والآنسة مي وإبراهيم مدكور وغيرهم كثيرين وذلك لإلقاء العديد من المحاضرات.

لقد حدثني توفيق الطويل قائلاً: لم يكن أحد منهم يتردد في قبول الدعوة التي كنت كثيراً ما أوجهها إليهم تليفونياً وكانت القاعة التي تلقى فيها المحاضرات تزدحم بحشد كبير من المستمعين.

وقد تخرج توفيق الطويل من كلية الآداب ـ جامعة القاهرة عام 1934، وكان من دفعة الأديب الكبير نجيب محفوظ، والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة.

كان توفيق الطويل أثناء طلب العلم شعلة نشاط. لقد اشترك، بالإضافة إلى ما سبق أن ذكرناه، مع بعض زملائه في كليات عديدة في القيام بمشروع عيد الوطن الاقتصادي والذي سمي بعد ذلك بعيد الاستقلال الاقتصادي وكان هدفه الدعوة للصناعة المصرية ومشروعاتها. ومن مجموعة الطلبة الذين كانوا يقومون بمشروع عيد الوطن الاقتصادي، ألف الدكتور عبد الرزاق السنهوري جمعية الشباب المصريين ووضع قانونها وحدد أهدافها، وكان السنهوري صديقاً لمحمود فهمي النقراشي الذي ترك الوفد مع أحمد ماهر في ذلك الوقت وألف حزب السعديين. وقد استدعى النحاس باشاء عبد الرزاق السنهوري وطلب إليه حل الجمعية مخافة أن تعمل لمصلحة النقراشي.

إن هذا النشاط الذي قام به توفيق الطويل سواء أثناء الدراسة أو بعدها بقليل لم يمنعه من مواصلة الدراسة والتدرج في التفوق. إنه إذا كان في مستوى متوسط في المرحلة الابتدائية، وفوق المتوسط في المرحلة الثانوية، فإن المستوى قد ارتفع في الجامعة وظهر التفوق واضحاً وبارزاً في مرحلة الماجستير وكان موضوع رسالة

الماجستير: «التصوف في مصر إبان العصر العثماني». وموضوع رسالة الدكتوراه «الأحلام ـ دراسة مقارنة مع ترجمة كتاب علم الغيب في العالم القديم شيشرون». أما التفوق في أعلى وأسمى صورة فقد ظهر من خلال العديد من أعماله العلمية تأليفاً وتحقيقاً وترجمة.

الواقع أن حياة الدكتور توفيق الطويل حتى في مراحلها الأولى في المدرسة الثانوية والمرحلة الجامعية تعد نبراساً وضياءً ومنبراً وهاجاً. وما أحوج شبابنا في هذه الأيام، الشباب الذي يعبر عن جيل الضياع، جيل التفاهة الفكرية، جيل التليفزيون وما يؤدي إليه من تخلف ذهني وقصور عقلي، أقول ما أحوج شبابنا إلى أن يستفيد من جيل عظماء المفكرين المصريين والعرب من بينهم أستاذنا توفيق الطويل. لقد أخبرني في العديد من اللقاءات التي تمت بيننا سواء بمنزله أو خلال عملنا المشترك بالعديد من اللجان العلمية والثقافية والفكرية، أنه كان شغوفاً بالفلسفة منذ سنواته الأولى بالتعليم الثانوي. لقد كتب في مجلة الطلبة بالمرحلة الثانوية العديد من المقالات ومن بينها مقالة عن أفلاطون تعد ثمرة لاطلاعه الخاص. لقد كان يستعير الكتب من دار الكتب فلا يلبث الكتاب معه أكثر من ليلة أو ليلتين على الأكثر. لقد كان منذ السنة الأولى بالتعليم الثانوي حريصاً على قراءة مؤلفات العديد من المفكرين والأدباء من أمثال المنفلوطي والمازني وطة حسين والعقاد وزكي مبارك وسلامة موسى وأحمد حسن الزيات وبدأ بعد مرحلة البكالوريا يكتب نقداً لاثنين من الأدباء هما المنفلوطي والمازني. وكان يظن أن النقد إنما هو مجرد الهجوم واستعراض العضلات. وإذا كان نقده للمنفلوطي لم ينشر بعد، فإن نقده للمازني قد نشر في مجلة النهضة الفكرية، وقد أدرك بعد ذلك حقيقة النقد كما ينبغي أن يكون النقد، وأنه لا يعني مجرد الهجوم، بل إبراز المزايا والعيوب. لقد بدأ ينشر نقده للمازني في نهاية السنة الأولى بكلية الآداب مجلة النهضة الفكرية التي أشرنا إليها، وهي مجلة أنشأها الدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة في الأزهر.

والدكتور محمد غلاب كان قد سافر إلى فرنسا وحصل على الدكتوراه من جامعة ليون في موضوع الفن عند الفراعنة وحين عاد أراد أن يعين مدرساً في قسم الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة فلم يأذن بهذا طه حسين، فما كان من الدكتور غلاب إلا أن أنشأ مجلة النهضة الفكرية وافتتح باباً دائماً بها في نقد الدكتور طه حسين. وقد أرسل توفيق الطويل الطالب بكلية الآداب وقتها، مجموعة من المقالات في نقد المازني وقد رحب بنشرها الدكتور محمد غلاب. ولكن توفيق الطويل نجده بعد ذلك يرسل أربعة مقالات تحت عنوان سرقات المازني. لقد اكتشف السرقات اطلاعه على

كتاب الكاتب الأمريكي الساخر مارك توين، بعد أن قرأه بالإنجليزية. لقد تبين له أن الكثير من نكات المازني في كتابه رحلة الحجاز خاصة. منقولة من كتاب مارك توين. وكان في مقالاته الأربع عن المازني ينشر نصوص مارك توين بعد ترجمتها وفي مقابلها نكات المازني والتي يدعي أنها من إبداعه. وقد ذكر المازني بعد ذلك للدكتور توفيق الطويل أنها توارد خواطر وزاد على ذلك قال: كثيراً ما يحدث من كثرة قراءاتي في الإنجليزية أن تعلق نصوص بخاطري وعند الكتابة تجري على قلمي دون أن أشعر أنها ليست من إبداعي. وكان السبب في حرص المازني على القول بأنها توارد خواطر، أن توفيق الطويل كان قد ذكر في المقالات النقدية التي أشرنا إليها أنها لا يمكن أن تكون خواطر لأنها أحياناً تعد نقلاً حرفياً.

والواقع أننا نجد العديد من الاهتمامات الأدبية لدى توفيق الطويل منذ كان طالباً بالمرحلة الثانوية والمرحلة الجامعية. وكما كان مهتماً بالمازني فكان أيضاً مهتماً بالعقاد. وحينما فكر بعض أصدقاء العقاد في تكريمه بمناسبة صدور إحدى دواوينه الشعرية، كان توفيق الطويل وكان أيامها طالباً في قسم الفلسفة، سكرتير اللجنة التي تعد للاحتفال بالعقاد، هذا الاحتفال الذي لم يتم لأن الحكومة وقتها لم تسمح بإقامته لأسباب لا داعي لذكرها. وقد زار توفيق الطويل بعد ذلك، عباس العقاد وكان مع توفيق الطويل صديقه حافظ جلال الذي كان وقتها طالباً بكلية الحقوق وقد قال العقاد لتوفيق الطويل أثناء زيارته: أما عن الحفلة فكأنها أقيمت فعلاً وحقيقة أن الحكومة لن تسمح بإقامتها ولا تعرض نفسك للخطر. كما ذكر العقاد خلال الزيارة موضوع نقد توفيق الطويل للمازني وإعجابه بهذا النقد، كما أثنى العقاد على المازني ثناءً كبيراً وقال لنا أننا لا نجد في مصر من يفوقه في الترجمة.

هذا النشاط الفكري لتوفيق الطويل يعد قليلاً إذا قارناه بنشاطه بعد التخرج وحتى الآن.

وقبل أن نشير مجرد إشارة إلى بعض مؤلفاته نود أن نذكر أن توفيق الطويل قد شغل العديد من المناصب العلمية. فكان استاذاً للفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة وعضوا بمجمع اللغة العربية بالقاهرة. وداخل هذا المجمع، مجمع الخالدين يعد مقرراً للجنة الفلسفة والاجتماع وعضواً بلجنة ألفاظ الحضارة. وعضواً بشعبة الثقافة بالمجلس القومي للثقافة والفنون والآداب والإعلام بالمجالس القومية المتخصصة. وعضواً بلجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة.

لقد قضى الدكتور توفيق الطويل أكثر من أربعين عاماً من عمره المديد في

تدريس الفلسفة بفروعها المختلفة وتاريخها قديماً ووسيطاً وحديثاً وذلك في العديد من الجامعات المصرية كجامعة القاهرة وجامعة الاسكندرية وجامعة عين شمس، والجامعات العربية كالجامعة الليبية وجامعة الكويت وجامعة بغداد وجامعة البصرة وجامعة قطر وألقى الكثير من المحاضرات العامة والندوات في كل هذه الجامعات سواء كان معاراً لفترة طويلة، أو كان أستاذاً زائراً لفترة من الوقت.

كما شارك مشاركة فعالة وإيجابية في العديد من المؤتمرات. ومن بينها مؤتمر عن التعليم الجامعي عقد بإحدى البلدان الغربية، ومؤتمر عن الفكر العربي في مائة عام الأخيرة وقد قدم فيه بحثاً بعنوان: الفكر الديني الإسلامي في مائة عام الأخيرة.

لقد أسهم في إعداد المعجم الفلسفي وإخراجه ومراجعته. وإعداد ومراجعة الجزء الأول من معجم أعلام الفلسفة الذي صدر عن المجلس الأعلى للثقافة وكان ينشر في الحين والحين مقالات عن مشكلاتنا الفكرية والاجتماعية. والقارىء لهذه المقالات يشعر من أعماقه بأن الدكتور توفيق الطويل ينعى على أبناء الجيل الحالي جريه وراء القشور وعدم التزامه بالجد والكفاح والعمل على النحو الذي نجده عند أبناء الأجيال الماضية.

أما عن مؤلفاته وترجماته وتحقيقاته فإنها تعد آية في الدقة والروعة. لقد بذل فيها جهداً، وجهداً كبيراً يندر وجوده. لقد فتحت أمام الباحثين آفاقاً جديدة وكشفت لهم عن عوالم لم يكن بإمكانهم التعرف عليها إلا بفضل توفيق الطويل. وأذكر من مؤلفاته على سبيل المثال لا الحصر، أسس الفلسفة، وفلسفة الأخلاق، ومذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، والفلسفة في مسارها التاريخي، وجون ستيوارت مل، وقصة النزاع بين الدين والفلسفة، وقصة الكفاح بين روما وقرطاجة، والعرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي، والتصوف في مصر في العصر العثماني، والشعراني إمام التصوف في عصره، والتنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام، وفي تراثنا العربي والإسلامي.

ومن ترجماته الرائعة والتي تعد آية في الدقة، القسم الخاص بالفلسفة والإلهيات من كتاب تراث الإسلام، وكتاب علم الغيب في العالم القديم لمؤلفه شيشرون، والمجمل في تاريخ علم الأخلاق لمؤلفه هنري سدجويك، والفصل الخاص بأفلاطون والأكاديمية من كتاب تاريخ العلم لمؤلفه جورج سارتون.

ومن تحقيقاته الجزء الثاني بالمخلوق والجزء الخاص بالتوليد من كتاب المغنى للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

يضاف إلى ذلك أننا نجد العديد من البحوث المطولة والتي تعد دراسات

أكاديمية رفيعة المستوى. لقد نشرت هذه البحوث في العديد من المجلات والدوريات والكتب التذكارية سواء في مصر أو في غيرها من بلدان العالم العربي. وتعد هذه البحوث أيضاً معبرة عن الإحاطة الشاملة بموضوع البحث والتأمل العميق والنظرة الثاقبة. ومن بين تلك البحوث والدراسات، العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق، وفلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، وبين لغة الأدب ولغة العلم وهو البحث الذي نوقش في مؤتمر مجمع اللغة العربية وأثار مناقشات عديدة بين الدارسين والمهتمين بهذا المجال. ولا أكون مبالغاً إذا قلت إن هذا البحث يعد من أعظم بحوث توفيق الطويل وأعمقها في السنوات الأخيرة، وخصائص التفكير العلمي بين تراث العرب وتراث الغربيين، والترجمة ونقل الثقافات الدخيلة إلى تراثنا العربي الإسلامي، ومشكلة العلوم الاجتماعية إنها ليست علوماً، ولقطات علمية من تاريخ الطب العربي، والقيم العليا في فلسفة الأخلاق.

الواقع إننا نجد أنفسنا أمام كم هائل من الإنتاج العلمي والفكري. كم لا نجد فيه سطراً واحداً إلا وكان معبراً عن أن توفيق الطويل يقدس أهمية الكلمة ويدرك مدى أثرها ويحترم الفكر وخصائصه ويقدس العقل بغير حدود ويضيف إليه الوجدان الذي يعد معبراً عن سمو النفس ونبل المشاعر. لقد أخضع الدكتور توفيق الطويل حياته لنظام دقيق.

وإذا كنا نجد العديد من المؤلفات التي تركها لنا الدكتور توفيق الطويل والتي لا يستغني عنها أي مشتغل بالفلسفة أو بتاريخ العلم من قريب أو من بعيد، فإن على رأس تلك المؤلفات، ما خصصه أستاذنا للبحث في مجال الفلسفة الخلقية. إنه رائد الفلسفة الخلقية في عالمنا العربي المعاصر.

ولا أشك من جانبي في أن الباحثين في هذا المجال لن يكون بإمكانهم تخطي هذه المؤلفات. لقد شق الطريق لنا وأزال الصخور والأشواك التي كانت تكتنف هذا المجال. وأكثر الباحثين في هذا المجال حتى أيامنا هذه قد صعدوا فوق أكتافه حين قيامهم بدراسة هذه المشكلة أو تلك من المشكلات الخلقية طوال عصور الفلسفة قديمها وحديثها. وعلى القراء الأعزاء أن يتأملوا بدقة ما كتبه أستاذنا توفيق الطويل في هذا المجال منذ ما يقرب من نصف قرن من الزمان وحتى أيامنا هذه. إن كتاباته تكشف عن عمق النظرة وصدق الإحساس، والاتجاه النقدي، وضرورة التمسك بالقيم والمثل العليا. إنه يكتب بعبارات مشرقة وضاءة تجمع بين الدقة الفلسفية والسمو الأدبي الذي يهز أعماق النفوس هزاً ويدك أرض اللاأخلاقية دكاً. إن توفيق الطويل ينظر إلى الإنسان من

منظور خلقي. يقول في آخر سطور كتابه «فلسفة الأخلاق ـ نشأتها وتطورها (ص 52):
فما أصدق أن يقال إن الإنسان هو الكائن الأخلاقي الوحيد لأنه ـ من بين سائر الكائنات ـ هو وحده الذي يمكن أن يضيق بواقعه ويتطلع جاداً واعياً إلى ما ينبغي أن تكون عليه حياته. وهو وحده الذي يخطط لمستقبله، وبذلك كان من الحق أن يقال إن الإنسان لا يكون إنساناً ـ مميزاً عن سائر الكائنات ـ بغير مثل أعلى يدين له بالولاء.

إنني من جانبي إذا كنت أعتقد اعتقاداً راسخاً بأن الألم هو جوهر الوجود وأن الموت هو ما ينبغي أن يسعى إليه الإنسان تخلصاً من هذا العالم الذي يسوده الشر والظلم، وأن التشاؤم وليس التفاؤل هو سر الوجود وأساسه، إلا أنني ـ كما قلت ـ لا أملك إلا أن أنظر بعين الإعجاب والتقدير إلى آراء مفكرنا توفيق الطويل ووجهات نظره. وكم تعلمنا منه تقدير الجانب النقدي وأن الإنسان لا يصح أن يكون مجرد تابع للآخرين ومقلد لهم وإلا خرج عن مملكة الإنسان. كما ينبغي أن يكون الإنسان في كل زمان وكل مكان. لقد دعا مفكرنا إلى ما ينبغي أن يكون ـ ولم يقف عند ما هو كائن. يطبق على حياته ما يرتضيه وما يدعو إليه من أفكار. إنه لا يدعو إذن إلى القيم والمثل العليا كمجرد دعوة نظرية، بل يلتزم التزاماً تاماً بما يدعونا إليه. وهذا يعد أسمى مراحل الصدق والاتساق.

ومن الأشياء التي تلفت النظر وتدعو إلى احترام وتقدير توفيق الطويل فيما يتعلق بإنتاجه الفكري، أن الرجل كان حريصاً على أن تكون إنجازاته في مجال التأليف والتحقيق والترجمة في مجالات جديدة غير مطروقة. لم يكن الهدف من إنجازاته مثلاً أن تكون مجرد كتب ومذكرات للطلاب كتلك التي نجدها عند أشباه الدارسين وأشباه الأساتذة الذين انساقوا وراء محنة ما يسمى بالكتاب الجامعي الذي يعد مأساة العصر، وملهاة التعليم الجامعي. إن مؤلفات مفكرنا توفيق الطويل تعد فتحاً جديداً في عالم الفلسفة والأخلاق. لقد تصدى للبحث والتحليل والتأليف في مجالات تعد مجالات بكر وجديدة.

إن هذا كان شيئاً متوقعاً من توفيق الطويل. نعم كان شيئاً منتظراً ومرتقباً منه. لقد رأيناه في سنوات دراسته الأولى ابتداء من المرحلة الابتدائية ومروراً بالمرحلة الثانوية وانتهاء بمرحلة الجامعة، حريصاً على أن يقرأ قراءة متأنية فاحصة بحيث تمكنه القراءة من التأليف في مرحلة مبكرة، وأيضاً ساعده اطلاعه الواسع على المراجع الأجنبية من الاهتمام اهتماماً كبيراً بالترجمة حتى قبل حصوله على الماجستير. وكم كان يحرص على ذلك في توجيهه لطلابه وطالباته بالدراسات العليا.

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد اهتم اهتماماً لاحد له بمجال الفلسفة الخلقية، فإنه قد اهتم اهتماماً كبيراً بتاريخ العلوم عند العرب وفكرنا الفلسفي الإسلامي العربي. لقد بذل في سبيل ذلك جهداً، وجهداً كبيراً ضخماً. وقد سبق أن أشرت إلى كتابه: «العرب والعلم في عصرنا الإسلامي الذهبي»، وكتابه «في تراثنا العربي الإسلامي»، وكتابه عن الأحلام، وكتابه عن التصوف في مصر في العصر العثماني، وكتابه عن التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام. إننا من خلال هذه الكتب وغيرها نجد العديد من النظرات الثاقبة. من بينها ضرورة التنبيه إلى بعض الخرافات التي نجدها عند بعض المدعين للتصوف وقيامهم بالتمرد على الدين باسم التصوف بل التهاون في فرائض الدين والاستخفاف بأوامره ونواهيه. ويذكر لنا أمثلة عديدة موجودة في المصادر الصوفية ككتاب الطبقات الكبرى ومن بينها أن إبراهيم العريان كان يصعد إلى منبر المسجد عارياً ويخطب في الناس قائلاً: السلطان ودمياط. وباب اللوق وبين الصورين وجامع طولون والحمد لله رب العالمين. وأيضاً أن يظل الشيخ تاج الدين الذاكر بوضوء واحد سبعة أيام امتدت أواخر عمره إلى أحد عشر يوماً. إلى آخر هذه الخرافات والخزعبلات. (كتاب الشعراني لتوفيق الطويل ص 10).

ومن بين تلك النظرات الثاقبة أيضاً التنبيه إلى أخطاء القول بأن القرآن الكريم قد تنبأ بجميع مخترعات العلم ومكتشفاته. وهذا قول نجده عند الكواكبي ومحمد عبده وفريد وجدي والدكتور عبد العزيز باشا إسماعيل وغيرهم من المعاصرين في مصر. لقد نبهنا توفيق الطويل إلى أخطاء هؤلاء حين قال في كتابه التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام (ص 35): إن الرأي عندنا أن محاولاتهم للبرهنة على أن كل ما يجد في مجال العلم، متضمن في نصوص القرآن، إخراج للدين من نطاقه وإسراف قد يضر ولا يفيد لأن حقائق الدين ثابتة لا تتغير وحقائق العلم تتطور مع الزمان وتتغير بتقدم النظر العقلي وترقي منهج البحث العلمي. فإذا كنا سنربط الدين بالعلم كان معنى هذا أن تتغير المعاني التي تحملها آياته تبعاً لتغير النظريات التي ينتهي إليها البحث العلمي.

إننا نجد في أقوال الدكتور توفيق الطويل دعوة إلى التسامح، دعوة إلى نبذ الكراهية، دعوة إلى الحب. دعوة إلى نبذ الصراعات والأحقاد وطرحها جانباً. وليرجع القارىء على سبيل المثال إلى كتابه قصة الصراع بين الدين والفلسفة «وقصة الاضطهاد الديني». لقد قال توفيق الطويل أثناء حوار تم معه بجريدة الأهرام في مايو عام 1980: إن مسيرة التاريخ الإنساني حافلة بنماذج الكفاح البطولي التي ما كان لها من سلاح حقيقي سوى الحب، وفي ظل نزعة الحب يتجه التشريع الدولي والأممي إلى إشاعة المساواة في الحقوق والواجبات المتبادلة بين الأفراد من ناحية وبين الأمم من ناحية أخرى. إن

الحب يعلو بنا فوق نزعاتنا البهيمة ويسمو على صغائر الكراهية والحقد ويجعلنا نحاول أن نحاكي الله في صفاته الحسنى على قدر ما تسمح طبيعتنا البشرية.

أين نحن الآن من هذه النصائح والوصايا الذهبية-من جانب توفيق الطويل. لقد تحوّل أكثرنا للأسف الشديد إلى ذئاب بشرية، ينهش الواحد منهم لحم أخيه الإنسان ويقوم بامتصاص دمائه بطريقة تنزوي أمامها خجلاً أشد الحيوانات فتكاً بالإنسان. لقد تحولت كلماتنا إلى خناجر أشد فتكاً من قنابل النابالم. لقد انتشرت هذه الظاهرة في عالمنا العربي المعاصر للأسف الشديد حتى بين المفترض فيهم أنهم من المثقفين وطلاب البحث والعلم وإن كان أكثرهم لا يعلمون. إن كلمة واحدة مسمومة قد تقضي على إنسان شريف بطريقة أشد قتلاً وإيلاماً من رسائل مادية أعدت للتخريب والدمار.

والواقع أن نزعة الحب الأصيلة عند الدكتور توفيق الطويل لا تعد مجرد دعوة نظرية من جانبه بل قد تحولت لديه إلى جانب تطبيقي وأسلوب في الحياة.

كان توفيق الطويل مهتماً كما قلنا بمجال الفلسفة الخلقية[1] وبصفة خاصة. لقد أكد على أهمية القيم والمثل العليا في حياتنا. إنه يقول في كتابه: فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها.

هذا هو كتابنا الذي جمعنا فيه أظهر مذاهب الفلسفة الخلقية عبر تاريخها الطويل، وأبنّا فيه عن معالم الجانب المشرق الوضاء في طبائع البشر. وقد صدق أرسطو حين قال ـ منذ ثلاثة وعشرين قرناً من الزمان ـ وهو يتحدث عن الإنسان المدني بطبعه، وكيف أنه لا يحقق كماله إلا منتمياً إلى مجتمع بشري: إن من يعيش منعزلاً بغير مثل أعلى يدين به، إما أن يكون إلهاً حقق في حياته أقصى مطالب الكمال، فاستغنى عن الإيمان بمثل أعلى تجري حياته بمقتضاه، أو يكون حيواناً لا يستطيع بحكم طبيعته البهيمية أن يعلو على واقعه في ظل مبدأ أسمى يدين له بالولاء (ص 16).

والواقع أن فقيدنا الراحل كان ينظر إلى الأخلاق نظرة علمية إلى حد كبير، ولعل دراساته العلمية قد أثرت عليه إنه لم ينظر إلى الأخلاق على أساس أنها مجموعة من المواعظ والخطب الطنانة الرنانة، بل إنه يربط بين المذهب وبين دراسة السلوك.

---

(1) دعا توفيق الطويل إلى ما أسماه المثالية المعدلة وخاصة في كتابه «مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق»، راجع دراسة دقيقة كتبتها الدكتورة زينب عفيفي شاكر عن المثالية المعدلة عند توفيق الطويل (القاهرة 1993).

من الواضح إذن أن فكر توفيق الطويل يعد معبراً إلى حد كبير عن الاعتزاز بالعقل، التمسك بالتنوير. لقد ظهر ذلك من خلال كشفه لأخطاء القائلين باستخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية، تماماً كما قال بذلك طه حسين قبله. ظهر في نقده العنيف لكرامات الصوفية وأيضاً في دفاعه عن العلم، والمنهج العلمي، دفاعاً بغير حدود.

ولعل هذا كله يتضح لنا من خلال تحليلنا النقدي لكتاب من كتبه وهو: **قضايا من رحاب الفلسفة والعلم.**

يتضمن كتاب الدكتور توفيق الطويل والذي يكشف كما سنرى عن رؤية عقلية تنويرية، مجموعة كبيرة من المباحث والدراسات التي تعد على أكبر جانب من الأهمية. إنها تربط بين أعمق أعماق الماضي وبين حياتنا المعاصرة التي نحياها. تعتمد على الرجوع إلى حشد كبير من المصادر والمراجع. تكشف عن شخصية صاحبها ورؤيته النقدية. وهذه المباحث والدراسات هي:

1 - القيم العليا في فلسفة الأخلاق.
2 - مشكلة العلوم الاجتماعية أنها ليست علوماً.
3 - بين لغة الأدب ولغة العلم.
4 - بين لغة القرآن الكريم ولغة الفلسفة.
5 - الجانب الثقافي في برامج التليفزيون المصري (واقعه وكيف ينبغي أن يكون).
6 - دور الدين والأخلاق في بناء الثقافة في المجتمع.
7 - العلم عند العرب في عصر الإسلام الذهبي.

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد جعل أول مباحث الكتاب يدور حول القيم العليا في فلسفة الأخلاق فإن هذا كان شيئاً متوقعاً. فالرجل - كما قلنا - مهتم بالبحث في هذا المجال منذ ما يقرب من نصف قرن من الزمان.

ويناقش المؤلف في هذا المبحث موضوع القيم وطبيعتها في اتجاهات فلاسفة الأخلاق فهو يحلل العديد من آراء المدارس المختلفة ومن بينها آراء الطبيعيين، والمتزمتين من المثاليين، والمعتدلين من المثاليين. كما يناقش مناقشة موضوعية هادئة مصدر القيم العليا في مذاهب الفلسفة الخلقية، ومن بينها رد القيم إلى المجتمع، وردها إلى الإنسان، وردها إلى الله تعالى، أي أن الله تعالى هو مصدر القيم ومبدعها، وردها إلى طبائع الأفعال الإنسانية.

هذا ما نجده في المبحث أو القسم الأول من كتاب الدكتور توفيق الطويل ومن

الواضح أننا نجد جهداً كبيراً من جانب المؤلف في مناقشة العديد من المذاهب التي بحثت في طبيعة القيم ومصدرها، وإن كنا نلاحظ أن الدكتور توفيق الطويل بحكم نزعته التفاؤلية كان يدافع باستمرار عن اتجاه المثاليين الذين يتحدثون عن المثل الإنساني الأعلى الذي ينبغي أن يسير بمقتضاه السلوك الإنساني بما هو كذلك (ص 98 من الكتاب). وإنني أتساءل قائلاً: هل بالإمكان أن نجد الآن هذا المثل الإنساني الأعلى وبحيث يكون متحققاً في عالمنا؟ يبدو أنه كلما مدَّ بنا الزمن، كلما ابتعدنا عن القيم والمثل العليا. ونظرة واحدة إلى علاقات الأفراد بعضهم والبعض الآخر، بل علاقات كل دولة بالأخرى، إنما تبين لنا ـ مع دفاعنا عن المثل الإنساني الأعلى ـ أن الإنسان يصعد إلى الهاوية، وأن كلمات كالواجب والعدالة والأمن والسلام لا وجود لها إلآن إلا في قواميس اللغة: إننا للأسف الشديد نجد أن الملتزم بالقيم والمثل العليا يكون حظه أدنى بكثير من حظ الذي يضرب بالقيم والمثل العليا عرض الحائط. إنني أعتقد أن النزعة التشاؤمية هي الأساس وهي المعيار، أما التفاؤل فلا توجد مبررات للقول به والدفاع عنه.

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل يعلي من شأن الإنسان لأنه الكائن الوحيد الذي يؤمن بالقيم والمثل العليا الرفيعة، فإنني أتساءل قائلاً: أليس سلوك بعض الحيوانات في الغابة أفضل بكثير من سلوك كثير من الآدميين. ألا توجد صفات في بعض الحيوانات كصفة الوفاء مثلاً في الكلاب، وقد لا نجد لها وجوداً عند أكثر من الآدميين.

أما المبحث الثاني من مباحث الكتاب الذي بين أيدينا، كتاب «قضايا من رحاب الفلسفة والعلم». فإن موضوعه يدور حول مشكلة العلوم الاجتماعية. والقارىء لهذا المبحث أو الفصل يدرك تمام الإدراك غزارة اطلاع الدكتور توفيق الطويل وذلك حين يبحث في العديد من العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. يدرك تماماً موضوعية المؤلف في عرض الآراء كما قال بها أصحابها وذلك قبل أن ينتقل إلى مناقشتها والرد عليها. وهذا كله يعد تعبيراً عن التزام المؤلف بخصائص الفكر الفلسفي. إنه لا يصدر أحكاماً مسبقة، بل يعرض هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي تدخل في نطاق المشكلة وذلك حتى يتسنى له بعد ذلك مناقشة وبيان أوجه الصواب والخطأ.

ولكننا رغم ما بذله المؤلف من جهد كبير في عرض حجج كل فريق منهما، نلاحظ أن حجج كل فريق تكاد تقف على قدم المساواة مع حجج الفريق الآخر. وفي اعتقادي أنه يمكن التقريب بين حجج الطبيعيين وحجج اللاطبيعيين إذا طالبنا أصحاب العلوم الإنسانية بالابتعاد تماماً عن كل فكرة نجد فيها أثراً للخرافة. الابتعاد بقدر الإمكان

عن كل فكرة كيفية والاتجاه إلى كل ما هو كمّي. إننا إذا كنا نلاحظ تقدم العلوم الطبيعية وركود العلوم الإنسانية فإن سبب ذلك يتمثل في المحاور الكيفية التي نجدها في العلوم الإنسانية. وكلما ابتعد العلم الإنساني عن كل ما هو كيفي كلما تسنى له الاقتراب من العلم الطبيعي، وإلا كيف نفسر وجود نظرتين مختلفتين لعلم واحد من العلوم الإنسانية وليكن علم التاريخ مثلاً. إن المشكلة ليست في كون علم من العلوم يتعامل مع الإنسان، ولكن المشكلة هي المنهج الذي على أساسه يسير الباحث في دراسته. بل إن العرب القدامى في دراستهم للعلوم الطبيعية أقاموها إلى حد كبير على محاور كيفية ولذلك نجد أن علومهم كانت محدودة القيمة بل قد لا نجد فائدة تذكر لها. فالأساس إذن هو المنهج سواء تعاملت بمقتضاه مع علم طبيعي أو مع علم إنساني.

وينتقل بنا المؤلف إلى المبحث الثالث من مباحث كتابه، وموضوعه «بين لغة الأدب ولغة العلم». وهو موضوع طريف. موضوع يقوم على التمييز بين ذاتية الأديب وموضوعية العالم (ص 131 من الكتاب). كما تقول الفن أنا والعلم نحن. وهذا يعد تعبيراً عن ذاتية الجانب الأدبي الفني وموضوعية الجانب العلمي. والجهد الذي قام به الأستاذ الدكتور توفيق الطويل في هذا الفصل يعد جهداً بارزاً. ومما لا شك فيه أن المؤلف استطاع إثارة العديد من القضايا أثناء دراسته لهذا الموضوع، كما عرض لآراء كثير من المعاصرين سواء كانوا من العرب (العقاد - طه حسين... إلخ) أو كانوا من غير العرب (خروشوف - بودلير - إميل زولا - تولستوي... إلخ).

وقد أشار الدكتور توفيق الطويل إلى آراء عديد من الباحثين والمفكرين حول قضيته هل الأدب وغيره من الفنون، للحياة أم أن الفن للفن. وقد استطاع المؤلف تحديد أبرز الحجج التي يستند إليها كل فريق من الفريقين، وانتهى في هذا الجزء من بحثه، إلى القول بأن كل رأي منهما لا يخلو من تطرف. يقول الدكتور توفيق الطويل (ص - 141 140): لكن الأدنى إلى الصواب أن يقال إن كلا الرأيين المتطرفين قد جانب الصواب، فليس من الحكمة أن يخضع الفن لقيود العرف ومقتضيات التقاليد، لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان، وآثار الفن الخالدة تعيش بفضل ما تضم من عناصر إنسانية خالدة... ولكن من العبث أيضاً أن نطالب بتحرر الفن من مبادىء الأخلاق وقيمها العليا، وهي أصلاً إنسانية خالصة لا يحدها زمان ولا مكان فيما يقول بيري Perry.

هذا ما يقول به الدكتور توفيق الطويل. ونود أن نسوق بعض الملحوظات النقدية من جانبنا سواء بالنسبة لهذا الرأي أو بقية جوانب الفصل الثالث من هذا الكتاب وهو الخاص بدراسة الفروق بين لغة الأدب ولغة العلم.

1 ـ حينما نربط بين الفن والالتزام بمبادىء الأخلاق وقيمها العليا فإن هذا قد يؤدي إلى تقييد حركة الفنان. وكم نجد لوحات فنية طبقاً للقواعد الفنية تعد جميلة ولكن ليس من الضروري أن تكون ملتزمة بمبادىء الأخلاق. فميدان الفن غير مجال الأخلاق.

2 ـ أليس من الأفضل ـ حرصاً على الالتزام بالقواعد الفنية ـ أن نقول إن الفن للفن. إننا إذا نظرنا إلى ازدهار الفن، فإننا سنجد أن هذا الازدهار كان مرتبطاً بالنظر إلى الفن على أساس أن الفن للفن.

3 ـ إذا كان نقاد الفن يتفقون على أسس ومقاييس للعمل الفني، فإننا قد نخطىء إذا نظرنا إلى هذه الأسس والمعايير والمقاييس من خلال القيم والقواعد الخلقية. ولا يعني هذا أننا نرفض القول بالقيم والقواعد الخلقية، بل إن ما نقصده هو القول بالتمييز بين كل مجال منهما والمجال الآخر، مجال الفن ومجال الأخلاق. وليس من الضروري أن يكون القصد من غرس القيم والمثل والعليا هو نفس القصد من الفن. وما الصلة بين سيمفونية من السيمفونيات الرائعة مثلاً، والقيم والمثل الخلقية العليا. وكم من المآسي والكوارث التي قد تحدث للفن وتؤدي إلى تأخره إذا قيدنا حركة الفنان. إننا وخاصة في بلداننا العربية الدينية قد نفهم القيم والقواعد والمثل الخلقية فهماً ما يؤدي بنا إلى ضرب كل مجال فنيّ في الصميم، بل قد يؤدي إلى شل الحركة الفنية تماماً وأيضاً منعها وتحريمها. ومازال البعض منا يقول بتحريم التصوير، بتحريم صنع التماثيل ولا أريد أن أضع النقاط فوق الحروف أكثر من ذلك. ولعل الدكتور توفيق الطويل يدرك ذلك تمام الإدراك. ولن يصبح الفن، فناً عالمياً إلا إذا قلنا بأن الفن للفن.

4 ـ كان منتظراً من الدكتور توفيق الطويل مناقشة العديد من القضايا التي تدخل في مجال الأدب وغيره من فنون وذلك بصورة أكثر تفصيلاً مما فعل. ومن بين هذه القضايا، قواعد العمل الفني، وأسس نقد العمل الأدبي والفني، وشروط العالمية في الفن، وهل نجد لدينا في بلداننا العربية حركة أدبية نقدية مزدهرة، وهل عدم وجود الحركة النقدية يرتبط بحركة التأليف الهزيل والغش في عالمنا العربي، تماماً كما نقول إن الناقد لا يبدأ عمله الحقيقي إلا إذا وجد أمامه عملاً كبيراً يستدعي النقد، بالإضافة إلى مناقشة قضية المحلية والعالمية وما يرتبط بها من موضوع الجوائز الكبرى كجائزة نوبل ولماذا لا تعطى لأديب في مصر مثلاً، هل العيب في قواعد منح الجائزة وهذا ما نستبعده تماماً أم أن العيب فينا نحن أي في أدبائنا وهذا ما اعتقد به اعتقاداً راسخاً. هذه كلها قضايا كان القارىء يتوقع من المؤلف الخوض فيها وتقديم آراء حولها.

وينتقل بنا الدكتور توفيق الطويل في المبحث الرابع من كتابه، إلى دراسة موضوع «لغة القرآن الكريم ولغة الفلسفة». وكعهدنا بالدكتور توفيق الطويل، نجد من جانبه غزارة اطلاع وحساً نقدياً وذلك حين تصدى لدراسة هذا الموضوع. إنه يناقش لغة القرآن الكريم، وصلة الفكر باللغة، وموضوع إعجاز القرآن، ولغة الفلسفة، ومكانة اللغة من الفلسفات المعاصرة،وكيفية التقاء الفلسفة بالدين... إلى غير ذلك من نقاط تدخل في إطار هذا المبحث أو هذا الفصل. وكم نجد طرافة وعمقاً في دراسة المؤلف لهذه النقاط والجوانب. ونلاحظ من جانبنا ما يلي:

1 ـ كان من الأفضل في دراسة الدكتور توفيق الطويل لموضوع صلة الفكر باللغة (ص 156 - 157)، الرجوع إلى كتاب الحروف للفارابي والامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي وكم نجد فيهما دراسة مستفيضة لموضوع الفكر واللغة، موضوع المنطق والنحو.

2 ـ يناقش الدكتور توفيق الطويل، رأي د. محمد يوسف موسى في كتابه «القرآن والفلسفة» والذي ذهب فيه إلى القول بأن القرآن يشتمل على فلسفة. ويقول الدكتور توفيق الطويل في معرض رده على الدكتور يوسف موسى: إن مجرد الدعوى، دعوة الآيات القرآنية إلى استخدام العقل، وأن مجرد إثارة المشكلات الفلسفية ليس شاهداً على وجود فلسفة، إنما يحتمل أن توجد الفلسفة في كيفية معالجة المشكلات وتفسيرها ووضع حلول لها. وهذا الرأي من جانب الدكتور توفيق الطويل يعد رأياً صحيحاً تماماً. فكم من كوارث حدثت للفكر الفلسفي العربي نتيجة للخلط بين مباحثه، والمباحث الدينية. والدين أسمى من أن يوضع في قوالب فلسفية. ونعتقد من جانبنا أن آراء الغزالي والذي حشر حشراً في تاريخ الفلسفة العربية والفلسفة منه براء، وآراء ابن تيمية والذي لا صلة بينه وبين الفلسفة من قريب أو من بعيد، وغيرهما من المفكرين الذين تأثروا بهم، وما زلنا نجد منهم من يعيش حتى اليوم. أقول إن هذه الآراء هي التي أساءت إلى سمعة الفلسفة والفلاسفة ومن الصحيح تماماً أن نميز بين مباحث دينية ومباحث فلسفية. ولعل مما يساعدنا على ذلك أن نطلق على فلسفتنا اسم الفلسفة العربية وليست الفلسفة الإسلامية تماماً كما فعل أحمد لطفي السيد ومجموعة من المستشرقين.

3 ـ يشير الدكتور توفيق الطويل إلى رأي الشيخ مصطفى عبد الرازق وهو الذي يرى أهمية الاجتهاد بالرأي في علم أصول الفقه وأنه قد أدى إلى نشأة الفلسفة. ونرى من جانبنا أن أهم عامل أدى إلى نشأة الفلسفة، ووجود فلاسفة العرب، إنما هو عامل

الترجمة، الترجمة من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية. ولو قدر للترجمة ألا تتم لما وجدنا فلاسفة عرب. والدليل على ذلك أننا لم نجد فلاسفة عرب من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد إلا بعد استفادتهم التامة من التراث اليوناني وغيره من تراث أجنبي.

4 ـ يحلل مؤلف الكتاب موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة (ص 171 - 181) تحليلاً دقيقاً وإن كنا من جانبنا لا نوافق المؤلف على بعض الآراء التي ذهب إليها ومن بينها رأيه في موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة. فمن الواضح تاريخياً أن النظر إلى الفلسفة من خلال منظور التوفيق بينها وبين الدين، قد جعل نظرتنا قاصرة تماماً عن فهم الأبعاد والمرامي الحقيقية لكل فلسفة من الفلسفات التي قال بها فلاسفة العرب، بالإضافة إلى وجود مباحث فلسفية عديدة عند فلاسفة العرب ولا توجد صلات مباشرة بينها وبين الدين، كما أننا نتساءل قائلين: وهل نجح فلاسفة العرب في التوفيق بين الدين والفلسفة؟ الإجابة من جانبنا: إنهم لم ينجحوا في التوفيق بينهما سواء في المشرق العربي أو في المغرب العربي. كما نقول إن محاولات التوفيق لم توجد إلا لأسباب تاريخية، أسباب زمانية ومكانية ومن هنا كانت قيمتها محدودة رغم ما بذله الفلاسفة في هذا المجال.

5 ـ يشير الدكتور توفيق الطويل إلى قضية هامة، هي قضية الدين والعلم وهل يمكن استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية (ص 171 - 189). ويقول إن قواعد الدين ثابتة لا تتغير ونظريات العلم تتطور وتتغير. وهذا رأي سليم تماماً ونوافق عليه المؤلف. وكان بودنا إفاضة المؤلف في ذكر حجج القائلين به من أمثال طه حسين والدكتور زكي نجيب محمود وكاتب هذه السطور، وحجج الذين قالوا باستخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية من أمثال الشيخ محمد عبده. ومهما يكن من أمر، فقد تكلم الدكتور توفيق الطويل عن هذا الموضوع باستفاضة أكثر في كتابه «التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام. ونعتقد من جانبنا ـ تأكيداً على صحة قول الدكتور توفيق الطويل، بأن الدين أسمى شيء في حياة الإنسان، إنه لا يصح أن يخضع للتطور والتغيير الذي نجده في النظريات العلمية. إن الدين شيء مقدس وأعظم ما يعتز به الإنسان.

ونقول من جانبنا إن الخلط بين المباحث الدينية والمباحث العلمية يتردد الآن عند من يقولون بأسلمة العلوم. ومن الواضح أنهم يدخلون فيما نرى من جانبنا، في إطار ما نسميه بالبتروفكر.

هذا عن الفصل الرابع من فصول كتاب «قضايا من رحاب الفلسفة والعلم». أما الفصل الخامس فموضوعه: «الجانب الثقافي في برامج التليفزيون المصري: واقعه

وكيف ينبغي أن يكون، وهذا الفصل من حيث موضوعه يعد فصلاً على جانب كبير من الأهمية رغم أنه لا يشغل إلا 16 صفحة (197 - 212) وحديث الدكتور توفيق الطويل عن هذا الجانب إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على الاهتمام من جانبه بكل ما يدور في المجتمع. إنه يتحدث بعمق عن المشكلات والحلول. ويتحدث عن سلبيات التليفزيون وإيجابياته وذلك في مناقشة ممتعة وأسلوب واضح دقيق. كل ذلك من من منطلق حرصه على إصلاح هذا الجهاز الذي أثر في حياتنا تأثيراً كبيراً وسواء كان بصورة إيجابية أو بصورة سلبية. أن مؤلف الكتاب يقدم لنا سبعة عشر توصية لإصلاح المسار الثقافي في التليفزيون وهي توصيات مفيدة إلى درجة كبيرة، وإن كنا نلاحظ أن بعضها يدور حول الاقتصاد في التكاليف وتوفير العملة الصعبة ولا يتعلق تعلقاً مباشراً بإصلاح المسار الثقافي. ولكن ذلك لا يقلل من أهمية هذه التوصيات وليت كل مهتم بالإشراف على هذا الجهاز، جهاز التليفزيون، من قريب أو من بعيد، يهتم بالاستفادة من هذه التوصيات التي تعد غاية في الأهمية.

وكل ما يمكن أن نلاحظه من جانبنا، بالإضافة إلى ما قلنا، أن هذا الفصل من حيث موضوعه لا يتعلق تعلقاً مباشراً بموضوع الكتاب. فالحديث عن المسار الثقافي للتليفزيون لا يعد داخلاً في مجال الفلسفة ولا مجال العلم إلا من زاوية بعيدة جداً.

ننتقل بعد ذلك مع القارىء من الفصل الخامس إلى الفصل أو المبحث السادس من مباحث الكتاب وموضوعه: دور الدين والأخلاق في بناء الثقافة في مصر المعاصرة. وهذا المبحث شأنه شأن المباحث السابقة يكشف عن دقة مؤلفه وسعة اطلاعه على الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية، كما يعطينا دليلاً ودليلاً قوياً على أن الدكتور توفيق الطويل يدرك تمام الإدراك أن وظيفة أستاذ الجامعة لا بد أن تتخطى جدران الجامعة وبحيث يكون عن طريق فكره مهتماً بكل ما يدور في مجتمعه والمجتمعات الأخرى. إن الدكتور توفيق الطويل من خلال ما يذكره من أحداث ووقائع حدثت في مصر وغيرها من البلدان يكشف لنا عن صدقه وإخلاصه في تقديم حلول لكل مشكلة يتصدى لبحثها ودراستها إنه يحدثنا عن دور الدين والأخلاق. يكشف لنا من خلال عديد من الوقائع والأمثلة سلبيات بعض رجال الدين. ويقارن بين إيجابيات بعضهم من أمثلة الشيخ محمد عبده وسلبيات البعض الآخر منهم، يدعونا إلى التأويل في مجال النصوص الدينية. يبين لنا دور الدين وأهميته في تشكيل حياتنا وتهذيب وجداننا وعقولنا. يسخر مما يقال عن الغزو الثقافي. يشير إلى آراء كثير من الباحثين والمفكرين المعاصرين من أمثال محمد عبده وتوفيق الحكيم وإبراهيم مدكور. يتحدث في أسى وحزن عن سلوك بعض رجال الدين الذين تكون حياتهم في واد والمبادىء الدينية في

واد آخر. إن أقوالهم تختلف عن سلوكهم العملي. فهو على سبيل المثال يذكر في ص 225 في كتابه ما يلي: إن بعض القائمين بأمر الدين وشعائره قد تحللوا في حياتهم من أبسط تعاليمه وانكشف للناس ضلال سلوكهم... فمن هذه الأحداث أن وزيراً للأوقاف قد أعلن في الصحف أنه اكتشف أن بعض أئمة المساجد الكبيرة وخدمتها يوزعون على أنفسهم أكثر ما يجدون في صندوق الزكاة في المساجد من مال، فيخص الواحد منهم آلافاً من الجنيهات كل شهر... ودعا هذا الوزير أئمة المساجد إلى عشاء في هيلتون ومدد الحساب من زكاة صندوق للمساجد... وزار داعية للإسلام كان وزيراً للأوقاف مسجداً عصر يوم، فوجد إمام المسجد قد كتب في سجل المسجد أنه أم بالمصلين صلاة المغرب والعشاء ولم تكن قد صلت بعد... وهذا وغيره كثير قد يحدث في حياتنا المصرية الراهنة. ولكن وقوعه على أيدي رجال الدين والقائمين على تنفيذ شعائره يثير اشمئزاز الكثيرين، واستخفاف المثقفين ونفورهم من الثقافة الدينية والدين من ذلك بريء.

ويذكر الدكتور توفيق الطويل بعض الاعتراضات الموجهة إلى فلسفة الأخلاق ويقوم بمناقشتها والرد عليها وذلك انطلاقاً من نزعة مؤلفنا التفاؤلية، وإن كنا نختلف مع الأستاذ الدكتور توفيق الطويل في بعض النقاط انطلاقاً من نزعتنا التشاؤمية والتي ترى أن العالم بدوله العديدة يتجه إلى الشر وليس إلى الخير وأن عالمنا يتجه إلى الابتعاد عن القيم والمثل العليا.

بقيت ملحوظة جزئية ذكرها د. توفيق الطويل في ص237 من كتابه وفي أواخر مبحثه السادس تتعلق بتشجيع المشتغلين بالفلسفة على وضع مؤلفات في فلسفة الأخلاق، وأن لجنة الجوائز في عام من الأعوام لم تجد كتاباً واحداً في فلسفة الأخلاق يتقدم به باحث من الباحثين.

وأظن أن الأستاذ الدكتور توفيق الطويل قد اتفق معي في القول بأن جوائز الدولة التشجيعية بل والتقديرية قد فقدت معناها ومغزاها. بل أعرف أناساً يجدون أن كرامتهم وسمعتهم العلمية تلزمهم بعدم التقدم للجوائز بعد أن أصبح غير الحال. لقد اتفق معي الدكتور توفيق الطويل على أن بعض الكتب التي تحاط بهالات التشجيع والجوائز تعتبر مجموعة من الكلمات المتقاطعة وثرثرة نساء فارغة ولا معنى لها. ليتنا نتجه إلى إبطال وإلغاء هذا الوهم الكبير، الوهم الزائف، وهم الجوائز بنوعيها، تشجيعية وتقديرية.

أما الفصل السابع من فصول كتاب الدكتور توفيق الطويل، فموضوعه: العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي. وقد بلغت صفحات هذا الفصل الأخير من الكتاب

حوالي مائة صفحة، ناقش المؤلف خلالها دور العرب في مجال التراث العلمي بأنواعه وفروعه العديدة ومن بينها المنهج العلمي، وعلم الطبيعة وعلم الكيمياء وفن الصيدلة وعلم النبات وعلم الطب وعلم الفلك وعلم الجغرافية والعلوم الرياضية، وحركة الترجمة وإنشاء المكتبات، ثم موقف الغربيين من تراث العرب العلمي.

ونود القول بأن اهتمام الدكتور توفيق الطويل بالبحث في هذا المجال، يعد اهتماماً مبكراً. لقد اهتم اهتماماً كبيراً ومنذ سنوات بعيدة زادت عن ربع قرن من الزمان، بدراسة هذا الجانب الهام من جوانب ازدهار الحضارة عند العرب، ووضع لنا أكثر من مؤلف يحلل فيه تحليلاً دقيقاً وبأسلوب علمي أكاديمي دقيق، العلوم عند العرب وخاصة في عصر الإسلام الذهبي.

والواقع أننا في هذا الفصل الأخير من فصول كتاب مؤلفنا الدكتور توفيق الطويل نجد عمقاً في الدراسة وإحاطة بكل جوانب الموضوع الذي يتصدى لدراسته، ومن هنا فإن المهتم بتاريخ العلوم عند العرب لا يمكنه الاستغناء عن هذا الفصل وما يتضمنه من دراسة عميقة من قريب أو من بعيد.

ونود من جانبنا أن نشير إلى بعض الملحوظات:

1 - على الرغم من مجهودات العرب العلمية إلا أننا ينبغي أن نضع في اعتبارنا كما قلنا أكثر من مرة أن علوم العرب يسودها الجانب الكيفي وليس الجانب الكمي. وإذا أردنا التقدم في أي علم من العلوم الآن فإننا نجد أنفسنا غير مضطرين للاستفادة استفادة كاملة من العلوم عند العرب.

2 - أكثر العلماء لم يكونوا من أصل عربي، وحينما نتحدث عن العلوم عند العرب فإننا نقصد الحضارة العربية بطبيعة الحال، إذ أنهم عاشوا في ظل الحضارة العربية.

3 - على الرغم من الإنجازات الكبيرة التي قام بها علماء العرب إلا أنهم كانوا مستفيدين استفادة كبيرة من العلوم التي سبقتهم عند أمم اخرى يونانية وغير يونانية.

4 - تفضل الهيئات العلمية استخدام لفظ أو مصطلح «كيميا» إذا تحدثنا عن الكيمياء قديماً ووسيطاً، واستخدام لفظ كيمياء إذا تحدثنا عنها في العصر الحديث وذلك نظراً لاختلاف طبيعة الموضوعات الكيميائية الآن، عن الموضوعات الكيماوية قديماً ووسيطاً.

5 - تفضيل بعض المستشرقين والباحثين العرب لعلم الكلام ورفعه على الفلسفة، قضية تحتاج إلى إعادة نظر. فعلماء الكلام مهما بذلوا من جهد، إلا أن بحوثهم قد ارتبطت بأسباب تاريخية. وكم أشار إلى ذلك ابن خلدون. ومن الضروري أن نميز بين المنهج الكلامي الجدلي والمنهج الفلسفي البرهاني. وإذا وضعنا هذا التمييز في اعتبارنا فإننا سنجد أن دور فلاسفة العرب قد فاق بكثير دور المتكلمين، وكم خرج من الأشاعرة أناس كانوا حرباً على الفلسفة والفلاسفة. وكم نجد المعتزلة يلجأون أحياناً إلى التعسف، بل التعصب لمذهبهم (مشكلة خلق القرآن). والفيلسوف لا يلجأ عامة إلى التعسف، ولا إلى التعصب وذلك إذا كان متمسكاً بالعقل والبرهان. ومن هنا فإن عقلانية المعتزلة تعد أقل درجة بل درجات عن عقلانية الفلاسفة.

6 - يشير الدكتور توفيق الطويل إلى بعض الحملات ضد الفلسفة والفلاسفة كحملة الغزالي على الفلاسفة، والحملة ضد ابن رشد، ومصرع الحلاج... الخ، ويقول إن موقف المسلمين من هؤلاء الصوفية كان مشبعاً في العادة بروح التسامح. واعتقد من جانبي بأن الموقف يكشف عن قسوة وتزمت ونزعة هجومية شديدة. أما عن محنة ابن شد فإنني أعتقد بأن سببها الرئيسي هو اشتغال ابن رشد بالمنطق والفلسفة ولم يكن سببها الحقد والتنافس إلا عن طريق غير مباشر.

نحن إذاً أمام كتاب رائد في مجاله، لا يستطيع أن يكتب فصوله إلا مُفكر عميق الفكر تزود بالثقافة الواسعة الشاملة. إن هذا الكتاب يعد ثمرة للاطلاع بغير حدود. ثمرة للتأمل الطويل. ثمرة للحس الفلسفي الذي تتميز به كتابات الدكتور توفيق الطويل، ومن بينها هذا الكتاب، كتاب «قضايا من رحاب الفلسفة والعلم». إن مؤلفنا لا يذكر رأياً حول موضوع من الموضوعات التي بحث فيها إلا بعد الرجوع إلى أوثق المصادر، المصادر العربية والمصادر الأجنبية. لا يذكر رأياً ويقوم بتأييده أو تفنيده إلا بعد الموازنة والمقارنة واكتشاف جوانب القوة وجوانب الضعف لكل من مذهب من المذاهب ولكل اتجاه من الاتجاهات. ويكفي أن هذا الكتاب ومن خلال كل صفحاته يغرس في نفوسنا حب العلم، حب الفلسفة، حب البحث عن الحقيقة، بالإضافة إلى أن مؤلفه يدعو إلى تقديس حرية الفكر ومحاربة الخرافة واللامعقول. يدعو إلى ثقافة النور والتنوير.

الفصل الخامس عشر
علي عبد الواحد وافي والرؤية التنويرية في مجال علم الاجتماع

يعد مفكرنا الدكتور علي عبد الواحد وافي هرماً فكرياً في مجال علم الاجتماع إنه أول رائد معاصر لعلم الاجتماع في مصر وبقية بلدان العالم العربي من مشرقه إلى مغربه من محيطه إلى خليجه. وإذا كنا نتحدث عن ابن خلدون ودوره المبدع والخلاق في مجال علم الاجتماع قديماً، فمن حقنا أن نفخر بعالمنا ومفكرنا الدكتور علي عبد الواحد وافي. بل إن الحديث عن ابن خلدون لا يكتمل ولايتصور له وجود، إلا بأن نتحدث عن الدكتور علي عبد الواحد وافي والذي خصص مئات الدراسات والمقالات العميقة غاية العمق، الثرية غاية الثراء، لدراسة ابن خلدون وآراء ابن خلدون وقدم لنا عن ابن خلدون من خلال دراساته المبتكرة جوانب كثيرة كانت خافية علينا تماماً. إن أي دارس أو مهتم بفكر ابن خلدون لا يضع في اعتباره الدراسات الناضجة والعميقة التي قام بها الدكتور علي عبد الواحد وافي، فإنه يكون جاهلاً تماماً بابن خلدون، وبآراء ابن خلدون.

إن الفرد منا حين يشرع في قراءة الأعمال الفكرية الجليلة الفائدة لعملاق فكرنا في مجال علم الاجتماع بصفة خاصة أي للدكتور علي عبد الواحد وافي، لا بد أن يشعر بانبهار وإجلال وتقدير، يشعر بالفخر لأن عالمنا العربي قد أنجب رائد علم الاجتماع المعاصر الدكتور علي عبد الواحد وافي. لقد شق طريقه وسط الأشواك والصخور وقدم لنا العديد من الروائع الفكرية.

إن مفكرنا وضع بصماته على تاريخ علم الاجتماع في مصر والعالم العربي ولن يستطيع أي مفكر أو باحث أو دارس أن يتغافل عن الدور المضيء والمشرق الذي قام به الدكتور علي عبد الواحد وافي. وإذا كنا نجد فرداً أو أكثر يتغافل عن الدور الخلاق للدكتور علي عبد الواحد وافي، فإن هذا الفرد لا بد وأن يكون من أشباه الدارسين ومن أنصاف المثقفين وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

إن من يقرأ كتبه سيكتشف عوالم جديدة تماماً كانت خافية عليه إن كتاباته تكشف عن رؤية علمية تنويرية، تكشف عن عقلية دقيقة وبصيرة نافذة قل أن نجد لها نظيراً.

إن الدكتور علي عبد الواحد وافي يعد وحده مدرسة فكرية عظمى وأعماله العلمية يعجز عن القيام بها أفراد جيل بأكمله من الدارسين والباحثين.

ولد مفكرنا في اليوم الثالث من شهر مارس عام 1901 في أم درمان بالسودان إذ كان والده فضيلة الشيخ عبد الواحد وافي يعمل استاذاً للغة العربية والشريعة الإسلامية في المدارس الحكومية بالسودان ثم في كلية غردون والتي أصبحت الآن جامعة الخرطوم. وقد التحق مفكرنا منذ طفولته بالمدارس الابتدائية بمصر وذلك بعد عودة الأسرة من السودان الشقيق واستمرت فترة تعليمه الابتدائي من عام 1906 وقد رغب والده بعد ذلك في أن يغير مفكرنا وجهته الدراسية وفضل إعداده للالتحاق بالأزهر، ولذلك نجده يحفظ القرآن ويجوده كما يحفظ طائفة كبيرة من أمهات كتب اللغة العربية والفقه والميراث والتوحيد ومصطلح الحديث والمنطق وقد ساعده والده على فهم ما في هذه الكتب. ثم التحق بالأزهر عام 1915 وكان من أكثر الطلاب النابهين في دراسته.

وقد استمر وجوده بالأزهر حتى سنة 1921 ثم تقدم للالتحاق بدار العلوم العليا (اسمها الآن كلية دار العلوم وهي تابعة لجامعة القاهرة) إن مفكرنا منذ أن كان طالباً على درجة كبيرة جداً من النباهة والذكاء. لقد كان في مقدمة الطلاب باستمرار. لقد تقدم لامتحان الالتحاق بدار العلوم حوالي مائتي طالب لم ينجح منهم إلا حوالي خمسة عشر طالباً كان مفكرنا من بينهم رغم قصر المدة التي قضاها بالأزهر. كما كان أول دفعته في دار العلوم التي تخرج منها عام 1925 وكان عدد خريجي دفعته 79 خريجاً من بينهم علي الجندي والذي عمل بعد ذلك بكلية دار العلوم.

وإذا رجعنا إلى تقويم دار العلوم والذي صدر بمناسبة مرور خمسة وسبعين عاماً على إنشائها (1872 - 1947) أي في عيدها الماسي وجدنا ذكراً للدكتور علي عبد الواحد وافي في أكثر من موضع من هذا التقويم وترجمة موجزة لحياته الفكرية منذ تخرجه عام 1925 كما قلنا وذكراً لبعض مؤلفاته باللغة الفرنسية واللغة العربية.

لقد أوفدته وزارة التربية والتعليم (كان اسمها وزارة المعارف العمومية) عضواً ببعثتها العلمية في جامعة السربون بباريس وقضى بها نحو ست سنين منذ تخرجه حتى منتصف سنة 1931. لقد بدأ دراسته العالية من أول سلم فيها وذلك على الرغم من أن

ليسانس دار العلوم كانت معادلة لليسانس فرنسا، وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على رغبة من استزادة من العلم.

لقد حصل على أربع دبلومات عالية في الاجتماع والأخلاق والاقتصاد وعلم النفس والتربية والفلسفة من كلية الآداب بجامعة السربون، بالإضافة إلى ليسانس في الفلسفة والاجتماع، كل هذا قبل تسجيله لدرجة الدكتوراه، ثم حصل في عام 1931 على درجة الدكتوراه تحت إشراف العلامة فوكونيه أستاذ علم الاجتماع بجامع السربون وخليفة العلامة دور كايم. وقد قدم للكتوراه رسالتين طبقاً لنظام الحصول على درجة الدكتوراه موضوع الرسالة الأولى: «نظرية اجتماعية في الرق»، وموضوع الرسالة الثانية «الفرق بين زق الرجل ورق المرأة». لقد كانت الرسالتان موضع تقدير كبير من لجنة الامتحان مما أدى إلى حصوله على الدكتوراه بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى وتقرر تبادل رسالته مع الجامعات الأخرى.

أما حياته الفكرية بعد رجوعه إلى وطنه فكانت حافلة بالنشاط. تم تعيينه بدار العلوم مدرساً للاجتماع والاقتصاد والتربية وعلم النفس، بالإضافة إلى قيامه بالتدريس في كلية الآداب بجامعة فؤاد (القاهرة الآن) وكليات الأزهر وفي العديد من المعاهد العلمية. ونجده بعد ذلك في عام 1936 على وجه التحديد، يعين مدرساً لعلم الاجتماع في كلية الآداب بجامعة القاهرة. وللذكرى والتاريخ نقول إن مفكرنا علي عبد الواحد وافي يعد أول مصري يتولى تدريس هذه المادة في الجامعات المصرية. لقد كان علم الاجتماع يعد مادة من مواد قسم الفلسفة على نفس النظام الذي كانت تسير عليه جامعة السربون وقد تولى تدريسه قبل مفكرنا الدكتور وافي، بعض العلماء الأجانب الذين كانوا متخصصين في بعض الفروع من البحوث الاجتماعية، ويذكر منهم الدكتور علي عبد الواحد وافي في المذكرة الخاصة بالتعريف به، الأستاذ هوستيليه **Hostélet** البلجيكي وكان متخصصاً في علم الاحصاء والأستاذ هوكارت **Hocart** وكان متخصصاً في الأنثروبولوجيا. لقد كان هؤلاء الأساتذة يلقون محاضراتهم باللغات الأجنبية.

لقد قام الدكتور علي عبد الواحد وافي فور قيامه بتدريس علم الاجتماع، بوضع مناهجه الشاملة الدقيقة بحيث يضم هذا العلم جميع فروعه ومجالاته وتم تدريس علم الاجتماع في جميع مراحل قسم الفلسفة بالإضافة إلى بعض الأقسام الأخرى بكلية الآداب وكان يهتم بالكشف عن الجذور العربية والإسلامية لهذا العلم وهذا يكشف عن اهتمامه المبكر بابن خلدون بصفة خاصة كما سنشير بعد قليل. ولم يكتف الدكتور

علي عبد الواحد وافي بذلك، بل تمّ على يديه إنشاء قسم الاجتماع بآداب القاهرة بعد أن قدم مشروعاً بإنشاء هذا القسم، وهو المشروع الذي أقرته الجامعة عام 1947 وتم تعيين الدكتور وافي رئيساً لهذا القسم الجديد، وقد سارت الجامعات المصرية الأخرى على غرار ما فعله الدكتور وافي وخاصة فيما يتعلق بمناهج هذا القسم وخططه الدراسية بل سارت على نفس النظام جامعات عديدة في البلدان العربية. وكم كان الدكتور علي عبد الواحد وافي حريصاً على إنشاء أقسام للاجتماع في كثير من هذه البلدان ومن بينها السودان والجزائر والمغرب والمملكة العربية السعودية وقد تم ذلك بالفعل. وكان الدكتور علي عبد الواحد وافي بذلك كله الرائد الأول المعاصر لعلم الاجتماع سواء عن طريق أستاذيته في العديد من الجامعات العربية أو عن طريق قيامه بالعديد من المجهودات من جانبه لإنشاء أقسام الاجتماع بها لقد كان حريصاً على إنشاء أقسام للاجتماع بمصر وغيرها وذلك بعد أن كانت داخل أقسام الفلسفة، إذ أن علم الاجتماع قد تشعبت فروعه ومجالاته ولا يصح أن يكون فرعاً من فروع الفلسفة وإذا كنا لا نجد العديد من الرواد والنوابغ في مجال علم الاجتماع الآن وذلك على العكس مما نجده في مجال الفلسفة، فإن السبب في ذلك يرجع إلى أن قسم الاجتماع في أي كلية من الكليات يعد أحدث من أقسام الفلسفة، إذ لم ينفصل القسمان في آداب القاهرة على سبيل المثال إلا في عام 1948.

وإلى الدكتور علي عبد الحميد وافي يرجع الفضل في نشر الفكر الاجتماعي في عشرات الجامعات وذلك على أسس أكاديمية دقيقة ولا يمكن أن نتصور تاريخاً لعلم الاجتماع، المعاصر في أكثر بلداننا العربية والإسلامية إلا وأن يكون الدكتور علي عبد الواحد وافي على رأس هذا التاريخ. إنه الرائد الأول كما قلت، لقد تخرج على يديه عدة أجيال من كبار العلماء في مصر وخارجها. إليه يرجع الفضل في إنشاء العديد من الجمعيات العلمية المتخصصة في بحوث علم الاجتماع ومن بينها الجمعية المصرية لعلم الاجتماع والجمعية الفلسفية المصرية والتي كانت تهتم بنشر العديد من البحوث في مجال علم الاجتماع بالإضافة إلى البحوث الفلسفية وقد تولى رئاسة كل جمعية منهما وأشرف على إصدار العديد من المؤلفات فترة طويلة من الزمان. وبالإضافة إلى ذلك نجده عضواً في المجالس القومية المتخصصة وعضواً في المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية وعضواً بجماعة التعريف الدولي بالإسلام، وعضواً بجماعة الكفاح لتحرير الشعوب الإسلامية، إلى آخر تلك المجالس والهيئات العلمية والأكاديمية والتي من الصعب أن نذكرها كلها.

والدكتور علي عبد الواحد وافي خير سفير لمصر في مجال علم الاجتماع وكل

فروعه وما يتصل به من قريب أو من بعيد. لقد تم اختياره عضواً عاملاً بالمجمع الدولي لعلم الاجتماع وهو المجمع الذي يضم أكبر علماء الاجتماع في العالم. وقد قدم إلى مجلة هذا المجمع ومؤتمراته العديد من البحوث باللغة الفرنسية، وكان ذلك كله مجال تقدير المجمع، مما أدى إلى منحه دبلوم العضوية الممتازة. لقد اشترك في العديد من المؤتمرات الدولية ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر مؤتمر حقوق الإنسان الذي عقدته اليونسكو بمدينة اكسفورد، والمؤتمرات التي عقدتها جامعة أم درمان، وحكومة الجزائر، وجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض لقد قدم لهذه المؤتمرات أكثر من ثلاثين بحثاً منها باللغة العربية ومنها بالفرنسية ومنها بالإنجليزية.

واهتمامات أستاذنا الدكتور علي عبد الواحد وافي بمجال اللغة العربية، تعد اهتمامات بغير حدود وكل مهتم باللغة العربية، وفقه اللغة العربية، لا بد وأن يعترف بأياديه البيضاء في هذا المجال إن اتقانه العظيم للغة الفرنسية واللغة الانجليزية لم يؤد به إلى اهمال اللغة العربية. ولهذا كان اختياره عضواً بمجمع اللغة العربية، مجمع الخالدين اختياراً صادف أهله تماماً. لقد تم انتخابه خلفاً للأستاذ الكبير المرحوم محمد زكي عبد القادر. ومن يرجع إلى الكلمة التي ألقاها زميلي وصديقي الأستاذ الدكتور أحمد السعيد سليمان للترحيب به في المجمع وإلى الكلمة التي ألقاها الدكتور علي عبد الواحد وافي في حفل استقباله يتبين له اعتزاز الأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي باللغة العربية اعتزازاً كبيراً. لقد ذكر في كلمته جزءاً من تاريخه الفكري الذي يدلنا على اهتمامه باللغة العربية لقد حرر ما يقرب من أربعين مصطلحاً وراجع ما يقرب من أربعمائة مصطلح بمعجم العلوم الاجتماعية الذي أصدره مجمع اللغة العربية، كما نشر بمجلة المجمع عدة بحوث، وكان قد ظهر له قبل ذلك كتاب «فقه اللغة العربية» وكتاب «علم اللغة»، لقد كشف في كلمته الرائعة في حفل استقباله عن الأضرار التي تترتب على عدم العناية بلغتنا الفصحى والتركيز على اللغة العامية. إن كلمته تتضمن الردود على هؤلاء الذين يريدون لنا لغة عرجاء مشوهة، لغة الظلام لا النور أي اللغة العامية لقد بين لنا الدكتور علي عبد الواحد وافي في كلمته إن اللهجة العامية تعد لهجة فقيرة كل الفقر في مفرداتها. إنها تقضي على نشاطنا الفكري قضاءاً مبرماً. إن اللغة هي القالب الذي يصب فيه التفكير فكلما ضاق هذا القالب واضطربت أوضاعه ضاق نطاق الفكر، هذا بالإضافة إلى الضرر القومي والسياسي إن اللغة الفصحى هي أهم دعامة تعتمد عليها القومية العربية ويشترك فيها أبناء العروبة، ففي القضاء عليها قضاء على أهم عامل يوحد بين شعوب أمتنا ويربط أجزاءها بعضها ببعض وهكذا إلى آخر الأضرار السياسية التي تضاف إلى الأضرار الثقافية والفكرية.

من أجل هذا كله لم يكن غريباً أن تتسابق دول العالم شرقاً وغرباً على الاستفادة من مجهودات العلامة الكبير الدكتور علي عبد الواحد وافي. إنه سواء بمصر أو حين سفره لا يترك القلم من يده كاتباً وقارئاً ومتأملاً ومفكراً. نعم إن أكثر جامعات العالم تتسابق لتشريفه لها، إما أستاذاً زائراً أو مستشاراً في كل ما يتعلق بعلم الاجتماع من قريب أو بعيد، أو مشاركاً في المؤتمرات الكبرى. وكم أثرى هذه المؤتمرات عن طريق بحوثه العميقة غاية العمق وعن طريق مناقشاته الثرية غاية الثراء الناضجة غاية النضج والتي تعد ثمرة للقراءة المستمرة، ثمرة للعقلية التي تشع النور والفكر المبدع الخلاق.

أما عن ابن خلدون فقد أثر تأثيراً عظيماً في تشكيل فكر علي عبد الواحد وافي. والواقع إننا لا نجد باحثاً أخلص لابن خلدون واهتم به مثل الدكتور علي عبد الواحد وافي. إن ما كتبه عن ابن خلدون من صفحات لا تعد بالمئات، بل تعد بالآلاف ومن يحاول تخطي كتاباته عن ابن خلدون فمحاولته ضائعة عبثاً. إن أكثر الكتابات عن ابن خلدون إذا قارناها بما كتبه مفكرنا علي عبد الواحد وافي عن ابن خلدون، تعد كتابات مشوهة وعرجاء ومتسرعة غير ناضجة. إن كتابات علي عبد الواحد وافي عن ابن خلدون وبصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا معه حول آرائه عن ابن خلدون تمثل عمقاً وأي عمق تمثل نضجاً، تعد ثمرة لقراءته المستمرة لكل ما كتب ابن خلدون، وما كتب ابن خلدون في العديد من اللغات وقد توصل إلى نتائج في دراسات لابن خلدون تعد جديدة تماماً ويكفي الدكتور علي عبد الواحد وافي فخراً ما قام به من تحقيق لمقدمة ابن خلدون إن جميع الطبعات التي سبقت نشرة الدكتور وافي كانت ناقصة وقد اكتشف الدكتور وافي لأول مرة نقصانها. ونظرة واحدة إلى الطبعة الأخيرة من تحقيق مقدمة ابن خلدون والتي قام بها الدكتور وافي تبين لنا أن المجهود الذي بذله في هذا المجال يعجز عنه جيل كامل من الدارسين. لقد قضى مفكرنا في تحقيق المقدمة أكثر من ست سنوات لا يكل ولا يمل.

لقد أصدر الدكتور وافي مقدمة ابن خلدون في ثلاثة أجزاء كل جزء يبلغ ٥٠٠ صفحة وزودها بالعديد من التنقيحات والفهارس والتعليقات. إن فهرساً واحداً وهو الفهرس الأبجدي يرشد الباحث إلى كل كلمة يود الوقوف عليها من الكلمات الهامة التي تشتمل عليها المقدمة. وفهرساً آخر هو الفهرست التحليلي يلخص حقائق المقدمة نفسها. والتعليقات وحدها زادت عن ثمانين صفحة، وكل صفحة كتبها مفكرنا علي عبد الواحد وافي تمثل عصير فكره العميق. تمثل العقل الحاد، الذكاء. إنني أعتقد أن جميع المهتمين بعلم الاجتماع في مصر وفي كافة جامعاتنا لا يستطيعون مجتمعين القيام بما قام به فرد واحد، أستاذ عملاق، هو الأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي.

لقد وجد أن ابن خلدون هو الذي يستحق عن جدارة لقب منشىء علم الاجتماع لا من الناحية التاريخية فحسب، بل لأن منهجه كان دقيقاً وطريقته كانت موضوعية وكان أكثر استيعاباً لمسائله. وضع ابن خلدون علم الاجتماع على أسس متينة ومنهج سليم ومعنى هذا أن بذور علم الاجتماع لا ترجع إلى أوجست كونت كما يذهب الفرنسيون ولا إلى فيكو كما يذهب الإيطاليون ولا إلى هربرت سبنسر كما يذهب الإنجليز، بل ترجع إلى المفكر ابن خلدون.

والواقع أنه من الصعب تماماً أن نعرض لكل كتابات علي عبد الواحد وافي، بل إن مجرد ذكر أسماء كتبه ومقالاته لا يحتاج إلى العديد من الصفحات، فلمفكرنا أكثر من خمسين كتاباً وأكثر من سبعمائة مقالة ودراسة، وقد كتب ـ كما قلت ـ باللغات العربية والفرنسية والانجليزية. إن نهر المعرفة عنده يمثل شلالاً متدفقاً فيضاً. وليرجع القارىء على سبيل المثال إلى بعض كتبه ومن بينها كتابه عن غرائب النظم والتقاليد والعادات إنه يكشف لنا عن أبعاد وآفاق ومجالات كانت مجهولة لنا تماماً وكتابه عن نشأة اللغة عند الإنسان والطفل والذي ألفه منذ زمن طويل، مازلنا نجد أهمية كبيرة له في مجال الدراسات اللغوية والنفسية إنه يعرض فيه لنشأة اللغة ويقول في سطوره الأولى للغة نشأتان: نشأة حينما أخذ الإنسان يلفظ أصواتاً مركبة ذات مقاطع وكلمات متميزة للتعبير عما يجول بخاطره من معان وما يحسه من مدركات، ونشأة حينما يشرع الطفل في أن يقلد أبويه والمحيطين به فيما يلفظونه من مفردات وعبارات تنتقل إليه لغتهم عن هذا الطريق (ص 3 من مقدمة الكتاب).

والواقع أن مفكرنا قد اهتم ـ كما سبق أن أشرنا ـ ببحوث علم اللغة والاجتماع اللغوي. وقد ترك لنا العديد من الكتب من بينها «علم اللغة» و«فقه اللغة» و«اللغة والمجتمع» و«نشأة اللغة عند الإنسان والطفل». وأكثر الدراسات اللغوية التي تمت بعد ذلك إنما كانت مستفيدة من هذه الكتب بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ولكن أكثرهم لا يعلمون ويكفي أن الكتاب الأول والكتاب الثاني، يرجع الفضل إليهما في تأسيس هذا العلم والتنبيه إليه وإشاعته في العالم العربي. كما نجد ثناء عليهما من مجمع اللغة العربية بالقاهرة، بل تقرر تدريسهما في جامعة القاهرة بالإضافة إلى جامعات عربية أخرى كثيرة.

أما عنايته بالدراسات الأكاديمية في مجال المجتمع ومشكلاته فقد بلغت حداً لا نجده عند أي مهتم بالدراسات الاجتماعية الآن. ونظرة واحدة إلى ماتركه لنا من كتب ومن بينها علم الاجتماع، والأسرة والمجتمع، وقصة الملكية في العالم، وقصة

الزواج والعزوبة في العالم و المسؤولية والجزاء ومشكلات المجتمع المصري والعالم العربي وعلاجها في ضوء العلم والدين، وحقوق الإنسان في الإسلام، والمساواة في الإسلام، والحرية في الإسلام، وبيت الطاعة، وتعدد الزوجات في الإسلام، والمرأة والإسلام، أقول إن نظرة واحدة إلى هذه الكتب العميقة والمفيدة غاية الفائدة تبين لنا أن الدكتور علي عبد الواحد وافي، كان أكثر علمائنا المعاصرين اهتماماً بدراسة المشكلات الاجتماعية على أساس أكاديمي، وقد رجع في دراساته إلى مئات المصادر والمراجع التي تعد بالغة الأهمية، إن كل كتاب نجد فيه الجديد باستمرار ومن هنا فلم يكن مفكرنا مقلداً لأحد، بل مكتشفاً لعوالم وآراء جديدة تماماً وليس أدل على ذلك من اهتمامه منذ نصف قرن ببحث مشكلة البطالة في كتاب له بعنوان: «البطالة ووسائل علاجها والتعليم الإقليمي وأثره في علاج البطالة» وهو الكتاب الذي نال عنه جائزة المباراة الأدبية عام 1935.

واهتمامه بالبحث في مجال التربية لا يقل عن اهتمامه بالمجالات السابقة والتي أشرنا إليها. لقد ترك العديد من الدراسات من بينها، في التربية، وعوامل التربية، وأصول التربية ونظام التعليم، والوراثة والبيئة، واللعب والعمل.. إلى آخر تلك الكتب والدراسات الرائدة.

أما عن دراساته ومقالاته الخاصة بالإسلام بصفة خاصة. والدفاع عنه وموقفه من الأديان الأخرى فلا حصر لها. لقد كتب في هذا المجال مئات الدراسات والمقالات الرائعة.

بل نجد مفكرنا مهتماً بالبحث في المجتمعات غير العربية. وليرجع القارىء إلى كتاب هام من كتبه رغم صغر حجمه، تحدث فيه عن الهنود الحمر لقد صحح هذا الكتاب الكثير من الأخطاء الشائعة عن الهنود الحمر. إنه يقول في أول سطور كتابه: يطلق اسم الهنود الحمر أو الهنود ذوي البشرة الحمراء على السكان الأصليين لأمريكا الشمالية. وهم قوم ليسوا هنوداً ولا يمتون بصلة ما إلى الهنود وليسوا حمراً ولا في بشرتهم شبه ما من هذا اللون (ص 7 من كتاب الهنود الحمر).

والواقع أنه من الصعب، بل المستحيل تماماً كما سبق أن أشرنا الإحاطة إحاطة شاملة بالمجهودات الفكرية الكبرى للأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي. فالرجل يكتب منذ أكثر من نصف قرن من الزمان ويقرأ ويهضم ويستوعب ويحيط إحاطة دقيقة وشاملة بكل ما يقرأه منذ سبعين عاماً. ومفكرنا رغم مناصبه الكبيرة التي تولاها في مصر والعديد من بلدان العالم العربي وكثرة أسفاره العلمية ورحلاته الفكرية، كان طوال حياته

غزير التأليف ولا يخط سطراً واحداً إلا بعد تفكير وتعقل وإحاطة شاملة بكل أبعاد الموضوع الذي يشرع في الكتابة عنه. لقد آثر بوجه عام حياة الصمت والبعد عن الشهرة والضجيج لا يسعى إلى أحد وكيف يسعى إلى الناس وهو العالم والمفكر والباحث والدارس والرائد. إنني من جانبي إذا كنت اختلف في بعض وجهات النظر مع مفكرنا وباحثنا الدكتور علي عبد الواحد وافي وخاصة ما تعلق منهما بحقيقة مكانة ابن خلدون، إلا أننا نعترف جميعاً بأبرز المفكرين المعاصرين في مجال علم الاجتماع على وجه الاطلاق إنه كما قلت الرائد والمعلم إنه علم وعلم بارز من علمائنا المعاصرين الكبار. لقد دخل تاريخ فكرنا المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها واستحق أن يوضع في أسمى وأعلى مكانة في تاريخ علم الاجتماع المعاصر سواء بمصر أو بقية البلدان العربية. ويكفي أنه لم يلجأ إلى الدراسات الوصفية، بل قدم لنا الدراسات العلمية والتي لا تخلو من نظرة تنويرية مستقبلية.

الفصل السادس عشر

فكر يوسف ادريس
بين الحقيقة والوهم الزائف

نود أن نشير في البداية إلى أننا كنا سننتظر نظرة نقدية إلى نماذج من أدب وفكر يوسف ادريس، إلا أن ذلك لا يمنعنا من القول بأننا نقدر للرجل اجتهاداته ومواقفه الشجاعة وحسه النقدي. ولكن من الضروري القول بأن أكثر الأحكام التي أطلقت حول يوسف ادريس، وأدب يوسف ادريس، وفكر يوسف ادريس، إنما تعد من قبيل الأحكام الفضفاضة وغير الدقيقة. إنها تعد داخلة في مجال اللامعقول والمبالغة وتعبر خير تعبير إذا التزمنا بالدقة والموضوعية، عن طبيعتنا الشرقية للأسف الشديد، الطبيعة التي تميل باستمرار إلى المبالغة والخطابة، بل إن فوضى الأحكام التي قيلت عن أدب يوسف ادريس وفكره سواء كان على قيد الحياة، أو بعد مغادرته لحياتنا الدنيا، إنما تبين لنا بأجلى بيان أننا لا نجد في مصرنا المعاصرة بل في عالمنا العربي نقاداً للأدب، ولا دارسين حقيقيين جادين. ولعن الله الدعاية التي تعد طبلاً أجوف. الدعاية التي تميل إلى المبالغة قلباً وقالباً وبحيث تضع ستاراً كثيفاً يحجب حقيقة الفكرة ومدى أهميتها.

ويقيني أننا إذا نظرنا إلى أدب يوسف ادريس وفكره من خلال منظور نقدي دقيق وبحيث نضرب بالدعاية المكثفة والطبل الأجوف عرض الحائط، فإننا سنجد هذا الأدب أو الفكر الذي تركه لنا يوسف ادريس أقل بكثير من تلك الأحكام الهوجاء، الأحكام الفضفاضة والتي يطلقها أناس حوله، وكأنهم في مظاهرة خطابية بلاغية، أناس لا صلة لهم بمجال النقد الأدبي والفكر من قريب أو من بعيد. إن أكثر كتاباته في مجال الأدب وفي مجال الفكر لا تكشف عن سمو أدبي رفيع، غير مجد في ملتي واعتقادي، النظر إلى يوسف ادريس وكأنه القديس أو الحكيم الملهم، بل ينبغي أن ننظر إليه على أنه يعد أولاً وقبل كل شيء فرداً من أفراد البشر قامت الدعاية المزورة بالمبالغة في إصدارها الأحكام حول أدبه وبحيث نقول بعد أن قمنا بقراءة ما كتب فكراً كان أو أدباً أن أفكاره وقصصه يمكن أن نجد في مستواها، بل نجد أفضل منها عند أدباء مفكرين

عاشوا في صمت ولم تنشأ حول أدبهم أو فكرهم تلك الدعاية المكثفة والطبل الأجوف.

من أسهل الأمور في مصر وعالمنا العربي بفضل أبواق الدعاية الزائفة أن نجعل من الأفكار العادية أفكاراً خلاقة مبدعة. لقد خلطنا في عالمنا العربي بين الأدب والنقد الأدبي فإذا كان الأدب يكشف عن رؤية ذاتية إلى حد كبير، تماماً كما نجد ذلك في الفن على اختلاف صوره، إلا أن النقد الأدبي يعد علماً. ويقيني أننا إذا وضعنا هذا في اعتبارنا فإن ذلك سيكشف لنا عن كم هائل من الأخطاء التي قيلت حول يوسف ادريس، وحول أناس كثيرين تحسبهم مفكرين وما هم بمفكرين، تحسبهم أدباء وما هم بأدباء ولكن ماذا تفعلّ أمام تجسيد الوهم أمام الدعاية الظالمة، أمام طبول الدعاية الجوفاء والتي يجيد العزف عليها أشباه النقاد وما هم بنقاد.

لقد عشت مع كتب يوسف ادريس ومقالاته. ومع اعترافي بوجود العديد من الإيجابيات والمواقف البناءة خلال مسرحياته وقصصه وأفكاره إلا أننا لا بد أن نضع في اعتبارنا أننا أسرفنا في خلع هالات الإعجاب والدعاية حول الشخص وحول فكره. لقد كنت أسأل نفسي بعد قراءة تلك المسرحية أو تلك من مسرحياته، بعد دراسة هذه الفكرة أو تلك من أفكاره، بعد تحليل اتجاه هذه القصة أو تلك من قصصه، هل تستحق هذه المسرحيات والقصص والأفكار هالات الإعجاب، بل التقديس والتي وضعها أناس تحسبهم من النقاد وما هم بنقاد. لقد أسرف الأشباه من النقاد والذين حشروا أنفسهم في دائرة النقد، والنقد منهم براء، في إطلاق أحكام الإبداع، بل العبقرية، على مسرحياته وقصصه وأفكاره، وكأن مجرد ترديد فكرة سابقة يعد إبداعاً، وكأن تقليد فكرة يعد معبراً عن العبقرية، كلا ثم كلا إن من يتحدثون عن الإبداع وعن العبقرية لا يعرفون عنهما إلا الأسماء.

نقول هذا ونحن نضع في اعتبارنا أننا نجد على أرض النقد في عالمنا العربي من يفسد فيها، نجد في عالم الفكر في عالمنا العربي العديد من الظواهر الزائفة.

وإذا كان الفكر يعد موقفاً في أساسه، أي معبراً عن موقف، فهل ينطبق ذلك على يوسف ادريس؟ هل نستطيع أن نقارن مجرد مقارنة، بين ما يقال عن مواقفه، وبين مواقف مفكرين وأدباء كبار من أمثال جان بول سارتر وبرتراند رسل، وطه حسين، توفيق الحكيم وزكي نجيب محمود؟ وهل ما يقال عن معاركه وبعضها معارك شخصية هو نفس ما يقال عن مواقف المفكرين والأدباء الذين أشرت إليهم منذ قليل، تلك المواقف التي أثرت عقول ووجدان العديد من شعوب العالم شرقاً وغرباً.

إن من الأمور التي يؤسف لها في عالمنا العربي المعاصر، إننا نقف عند ظواهر الأشياء ولا نغوص في عالم الحقيقة، عالم الأعماق. نتحدث عن الإبداع ونتحدث عن العبقرية ولا يعرف أكثر من يتحدثون عنها ما تعنيه تلك الكلمة. نتحدث عن شعراء كل إنتاجهم مجموعة من الكلمات المتقاطعة ونظن أنها تعد شعراً. نقول هذا ونكرر القول به قبل محاولة دراسة بعض آراء يوسف ادريس من خلال قصصه ومسرحياته وكتبه ومقالاته وواضعين في اعتبارنا التخلص من بريق الأحكام السابقة التي قيلت حول أدبه أثناء حياته وبعد وفاته، إذ أكثرها إن لم يكن كلها لا تستحق حتى مجرد مناقشتها. إنها وهم زائف وإن صلحت لشيء فإنها تصلح لسلة المهملات وبحيث توضع في زوايا الإهمال والنسيان. وهل من المعقول أيها القراء الأعزاء أن نخلع على أفكار يوسف ادريس معان ودلالات لم تكن واردة إطلاقاً أمامه حين كان يكتب أو يفكر؟ هل من المعقول أن يوصف يوسف ادريس بأنه أول من كتب في كذا، وفكر في كذا وكان عالمنا العربي في حالة خراب حتى أتى يوسف ادريس!!!

لقد ترك لنا يوسف ادريس العديد من المقالات والقصص والمسرحيات ولا نعدم وجود بعض الأفكار النقدية البناءة والتي تتردد خلال ما تركه لنا الكاتب يوسف ادريس. هذه الأفكار لا نجدها في مقالاته أو كتبه فحسب، بل نجدها في مجموعات قصصه القصيرة ومسرحياته أيضاً.

نقول هذا ونحن نضع في إعتبارنا العديد من قصصه القصيرة ومن بينها أول قصة تظهر له على الشاشة المصرية (قصة حب) بالإضافة إلى أرخص ليالي، وجمهورية فرحات، والنداهة، وحادثة شرف، ولغة الآي آي، وبيت من لحم، وقاع المدينة، وحدوته مصرية، وعنبر الموت، وعلى ورق سوليفان، وآخر الدنيا.

هذه القصص وغيرها بذل فيها يوسف ادريس جهداً لا بأس به، ولكن لا بد أن نضع في اعتبارنا أن أغلبها إن لم تكن كلها تعد مسرفة في المحلية، ولا تصعد إلى مستوى الأدب التجريدي، الأدب كما ينبغي أن يكون الأدب إنها قصص إذا شدت اهتمام العامة، وخاصة ما تحول منها إلى أفلام سينمائية، فإنه ليس من الضروري أن تكون معبرة عن اتجاه محدد من الاتجاهات الأدبية الرفيعة المستوى. وكثير من الناس يمكن أن تتردد لديهم هذه الفكرة أو تلك من الأفكار التي نجدها في هذه القصص. وفرق كبير بين الطابع المحلي، والطابع العالمي، فهذه القصص إذا كانت قد وجدت لها صدى عند شعب من الشعوب، أو فئة من الفئات، إلا أنها لا تحدث تأثيراً بالضرورة على أمم وشعوب أخرى. ومن هنا كانت محلية الطابع. إن من المقاييس الضرورية

للأدب كما ينبغي أن يكون الأدب، أن يتخطى الأدب الطابع المحلي ويصعد إلى الطابع غير المحلي وبحيث تكون لغته لها صداها عند شعوب العالم قاطبة. فهل نجد ذلك في القصص التي تركها لنا يوسف ادريس. إننا نقرر بكل أمانة وموضوعية بعد دراستنا لهذه القصص إنها لا تقف على قدم المساواة مع قصص قصيرة عالمية نجدها عند أدباء كبار في الغرب. وإذا قيل بأن مفكرنا طه حسين قد قدم لجمهورية فرحات وأشاد بها فإن هذا لا يعد دليلاً على العمق والأصالة. إن طه حسين لم يقل بما قال به بخصوص قصص يوسف ادريس إلا على سبيل التشجيع.

وإذا احتج بعض أشباه النقاد الذين امتلأت به الساحة الفكرية في عالمنا العربي، بأن قصص يوسف ادريس ورواياته قد ترجم أكثرها إلى أكثر من لغة من اللغات، فإن هذا أيضاً لا يعد دليلاً دقيقاً والحديث عن موضوع ترجمة بعض قصص يوسف ادريس، وقصص غيره يحتاج منا إلى وقفة أخرى نكشف فيها عن الأسباب الخفية لاختيار روايات معينة للترجمة، وإغفال روايات وقصص أخرى قد تكون أكثر أهمية.

يضاف إلى ذلك قولنا بأنه من الصعب بل من المستحيل أن نقول إن يوسف ادريس من خلال أكثر قصصه القصيرة كان معبراً عن اتجاه معين من الاتجاهات الأدبية وبحيث يعمل على تحقيقه من خلال هذه القصة أو تلك من قصصه. إننا نستطيع في سهولة ويسر أن نحدد اتجاه أدباء كبار وخاصة إذا كانوا من الغربيين وبحيث نقول إن أديباً ما يعد معبراً عن الاتجاه الرمزي، وأديباً آخر يعد معبراً عن الاتجاه الواقعي وأديباً ثالثاً يعد معبراً عن الاتجاه الرومانسي وهكذا إلى آخر الاتجاهات والصور الأدبية فهل نستطيع تطبيق ذلك على قصص يوسف ادريس؟ هل يستطيع أشباه النقاد عندنا والذين أسرفوا في التهليل لأكثر قصص يوسف ادريس أن يكشفوا لنا عن إجابة لهذا السؤال الذي سألناه منذ قليل.

وما يقال عن قصصه يقال عن كثير من مسرحياته «كالفرافير» و«المخططين»، و«البهلوان»، و«المهزلة الأرضية». صحيح أن نقول إن كاتبنا يوسف ادريس قد بذل فيها جهداً ليس بالقليل ولو من حيث الصياغة على الأقل، ولكن لا بد أن نضع في اعتبارنا أن هذه المسرحيات لا تكشف لنا عن عوالم جديدة وآفاق مبتكرة. ومن الأمور التي يؤسف لها أن أشباه النقاد عندنا في عالمنا العربي يحيطون هذه المسرحيات بهالات من الإعجاب أكثر من إعجابهم بروايات ومسرحيات أعظم أديب ظهر في تاريخ العالم وهو شكسبير. إنني في هذا المجال لا أقارن بين يوسف ادريس وشكسبير بطبيعة الحال ولكنني أود الكشف عن أثر الدعاية التي أحاطت بيوسف ادريس وكتابات يوسف

ادريس وبحيث جعلت الضباب يتكاثف بشدة حول أعماله، الضباب الذي يمنعنا من النظر إلى كتابات يوسف ادريس بصدق وموضوعية. وهل كانت الفرص متاحة لكل كتابنا بنفس القدر الذي أتيح ليوسف ادريس سواء قبل انضمامه إلى كتّاب الأهرام، أو بعد انضمامه إليهم منذ عام 1969. أي قبل وفاته بأكثر من عشرين عاماً؟

ولم يكن يوسف ادريس مكتفياً بكتابة العديد من القصص القصيرة والروايات والمسرحيات بل نجده كاتباً للعديد من المقالات في موضوعات شتى. وكان من الأفضل ليوسف ادريس أن يعكف أساساً على القصة والمسرحية ويركز عليها وبحيث يقوم بتعميق فن القصة وفن المسرحية ولكنه للأسف لم يفعل، بل إننا إذا استبعدنا الدعاية الجوفاء والشهرة العمياء وأقلام أشباه النقاد لقلنا من جانبنا أن أكثر رواياته وقصصه لا تصل إلى مستوى زينب لمحمد حسين هيكل أو الأرض لعبد الرحمن الشرقاوي وعودة الروح لتوفيق الحكيم.

نقول إن يوسف ادريس كتب العديد من المقالات والتي نشرت في العديد من كتبه ومنها «عن عمد اسمع تسمع» و«اكتشاف قارة» و«الإرادة» و«فقر الفكر» و«فكر الفقر» و«بصراحة مطلقة» و«شاهد عصره» و«انطباعات مستفزة» و«مدينة الملائكة». وإذا حللنا هذه المقالات والتي سنشير إلى بعض نماذج منها، فإنه يمكننا القول بأننا لا نجد وحدة عضوية أو اتجاهاً معيناً في هذه المقالات. إن أكثرها لا يزيد عن مجموعة من الانطباعات والخواطر المبعثرة والتي نجدها تتردد ليس عند أكثر المهتمين بدنيا الفكر والثقافة فحسب، بل عند رجل الشارع أيضاً ولكن المشكلة الأساسية هي أن يوسف ادريس قد أتيحت له مساحات لا حصر لها لكي يكتب فيها ما يكتب، لكي يقول من خلالها ما يقول، مساحات لا تتاح اطلاقاً لأناس لهم قدمهم الراسخة في مجال الفكر والثقافة.

نعم لقد استفاد يوسف ادريس استفادة هائلة من المساحات التي لا حصر لها في مجال الكلمة المكتوبة والكلمة المسموعة. وهذه المساحة لها صلة وثيقة بأبواق الدعاية التي قيلت حول أدبه أو حول فكره. وإذا كنا لا نجد كما قلنا اتجاهاً محدداً يسود مقالاته وأفكاره ولا نجد وحدة عضوية أو نسقاً دقيقاً فإن من أسباب ذلك فيما يبدو لنا أننا وجدنا كاتبنا يوسف ادريس يتردد بين أقصى اليمين وأقصى اليسار، ومن حزب إلى حزب مخالف له ويرفض جائزة صدام حسين لأنها أعطيت له مناصفة مع كاتب آخر، ثم يقبلها حين أعطيت له كاملة، ولا نجد له أيضاً موقفاً شاملاً محدداً من الحرب التي حدثت بين العراق والكويت، بالإضافة إلى أن أغلب موضوعات مقالاته

إنما كان مستمداً من مواقف وحوادث حدثت له وبحيث جاءت مقالاته داخلة في إطار المحلية التي تضرب عرض الحائط بخصائص الفن كما ينبغي أن يكون الفن وبمقاييس الأدب كما ينبغي أن يكتب ويدرس بل إن حادثة تافهة كسرقة حذاء له من شقة له تكون موضوعاً لمقالة من المقالات... وهكذا إلى آخر الأمثلة التي تبين لنا أن يوسف ادريس لم يبذل جهداً صادقاً من جانبه لكي يرفع كتاباته إلى المستوى التجريدي العالمي.

ونحن نقول باستمرار أن وظيفة الأديب تعد غير وظيفة الكاتب لمجموعة من الأخبار والحوادث في جريدة من الجرائد الأسبوعية أو اليومية. فالأديب الحق لا بد له من الارتفاع عن أرض الواقع ولو بدرجة واحدة حتى يتسنى له سبر أغوار الواقع الذي يعيش فيه، تماماً كما نقول إن من يقف فوق مكان مرتفع ولو بدرجة قليلة من الارتفاع بإمكانه إدراك أشياء لا يمكن أن يدركها الواقف مجرد وقوف على سطح الأرض. أما من تكون وظيفته هي رصد أو تسجيل الحوادث كما وقعت وذلك على النحو الذي نجده عند من تكون وظيفته رواية الحدث كما وقع فإن هذا يعد في وادٍ والأدب في وادٍ آخر.

ويمكننا أن نقول إن أكثر مقالات يوسف ادريس والتي كانت قد نشرت أكثرها بجريدة الأهرام إنما تتصدى لنقد الكثير من السلبيات الموجودة بالمجتمع. يتبين لنا هذا إذا رجعنا إلى كتابة «فقر الفكر وفكر الفقر» بالإضافة إلى العديد من كتبه الأخرى والتي أشرنا إليها منذ قليل. إنه في كتابه فقر الفكر يقول (ص 7): الفقر له فكر معين، وحين أقول الفقر لا أعني شدة الاحتياج فقط ولا أعني هبوط المستوى المادي لمجتمع إلى مستوى أقل من مثيله في البلاد الأخرى ولكن الفقر المادي الحقيقي قد يكون لأناس ميسوري الحال ولكن طريقتهم في التصرف في ثرائهم فقيرة غاية ما يكون الفقر. إن الفقر ليس وضعاً اقتصادياً فقط، إنه وضع من أوضاع البشر. وضع عام يتصرف فيه الإنسان بفقر، ويفكر بفقر. أفكار تؤدي إلى فقر أكثر واحتياج للغير أكثر، بمعنى آخر هو مرض يصيب الاقتصاد ويصيب الخيال أيضاً.

ولا نعدم وجود بعض الأفكار الذكية في الكتاب، وإن كنا نلاحظ عدم وجود رابطة عضوية تجمع بين العديد من موضوعات الكتاب. فهو ينتقل من الحديث عن لبنان وإسرائيل إلى الحديث عن عدم اهتمامنا بالإنتاج، إلى الكتابة عن حقائق كيسنجر وأكاذيبه والحديث عن محاكمة روجيه جارودي، إلى الكلام عن سجاير سينا وكليوباترا... إلخ ولا مانع أن يتحدث في كتابه عن رمضان وعن حرية المرأة وعن حرب اكتوبر... إلخ.

وقد كنا ننتظر من يوسف ادريس أن يكشف لنا عن علاقة هذه الموضوعات المتناثرة بعنوان كتابه «فقر الفكر وفكر الفقر»، ولكننا لا نجد مبررات محددة لنشر موضوعات متباعدة داخل إطار كتاب واحد.

هذا النقد من جانبنا لا ينفي وجود اتجاه نقدي عند يوسف ادريس. اتجاه نجده واضحاً حين يتصدى بالنقد للعديد من الظواهر السلبية داخل مصر وخارجها في سائر بلدان العالم العربي. وهذا يعد بلا شك شيئاً محموداً إذ من الضروري وجود الحس النقدي عند الكاتب الذي يريد الإصلاح على كافة صور هذا الإصلاح، الإصلاح الفكري والإصلاح الاجتماعي.

وفي كتابه انطباعات مستفزة نجد بعض المقالات التي لا تخلو من نزعة تنويرية كحديثه عن رفاعة الطهطاوي ولكنه سرعان ما ينتقل من الحديث عن هذا المجال إلى الحديث عن مجموعة من الموضوعات لا صلة لها بالتنوير من قريب أو من بعيد إنه يتحدث عن أمريكا وعن خالد محمد خالد وعن إعجاز الخالق الأول.. الله سبحانه وتعالى (ص 150 - 151). والواقع أن القارىء لهذا الكتاب يسأل نفسه عن الغرض الذي من أجله قام يوسف ادريس بتأليف هذا الكتاب. وإذا أراد أي كاتب أن يجمع بعض المقالات في كتبه، فلا بد من عنصر الاختيار أو الانتقاء حتى ترتبط المقالات ارتباطاً ضرورياً بعنوان الكتاب.

يضاف إلى ذلك أن يوسف ادريس حين يتحدث عن تقدم أوروبا وعن النزعة التنويرية يقع في العديد من الأخطاء والمغالطات. إننا نراه يتحدث عن أوروبا الطاغية المستعمرة (ص 7) ولم يضع في اعتباره الانجازات الهائلة لأوروبا في جميع مجالات العلوم والفنون. وهل نطلب من أوروبا أن تتأخر مثلنا تحت اسم المشاركة الوجدانية أم أنه من الواجب علينا أن نتقدم مثلها.

كما أنه يقول (ص 7): فأنا شخصياً أعتقد أن النهضة الأوروبية لم تحدث إلا بتأثير إسلامي عربي كبير تسرب إلى أوروبا عن طريق الحضارة الإسلامية التي وجدت في إسبانيا وأوجدت أعلى مستوى للتحضر البشري في ذلك الوقت.

ولا يخفى علينا أن هذا القول من جانب يوسف ادريس لا يخلو من تعميمات خاطئة كما أنه لم يضع في اعتباره اختلاف أبعاد النهضة الأوروبية الحديثة، عن خصائص النهضة العربية الإسلامية.

بل إن كاتبنا يوسف ادريس حينما يتحدث عن أثر العرب في النهضة الأوروبية، يذكر مجموعة من الأسماء العربية كابن سينا وابن رشد ويضيف إليهما الغزالي ولم

يضبع في اعتباره أن أوروبا قد اختارت ابن رشد كنموذج لها فأدى بها هذا إلى التقدم في حين أن عالم الشرق، العالم العربي قد اختار النموذج بالنسبة له فكر الغزالي فأدى به إلى هذا التأخر والرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية. وكيف نجمع في إطار واحد بين الغزالي وابن رشد وكل واحد منهما قد ارتضى لنفسه منهجاً غير منهج الآخر وإلا كيف نبرر نقد ابن رشد العنيف للغزالي وفكر الغزالي ومنهج الغزالي.

هذه موضوعات كانت تحتاج من يوسف ادريس إلى الدراسة المتأنية الواعية وذلك حتى لا يقع في هذا الكم من الأخطاء والمغالطات ولكنه للأسف الشديد لم يفعل بل إنه في مقابلة صحفية أجريت معه نجده يفخر بأنه لا يقرأ كثيراً وذلك حتى يبين للقراء أن كتاباته إنما تعد ثمرة للإبداع، والإبداع وحده.

وما يقال عن وجود حس نقدي عند يوسف ادريس في الكتابين السالفين وذلك رغم العديد من الأخطاء والمغالطات التي وقع فيها بوعي أو بدون وعي، يقال أيضاً على كتب أخرى له، ومن بينها «بصراحة غير مطلقة»، و«شاهد عصره»، و«عن عمد إسمع تسمع» وإذا كنا لا نجد روابط دقيقة، ولا اتجاهاً محدداً يجمع بين مقالات كل كتاب من هذه الكتب، إلا أننا نجد من جانب يوسف ادريس ميلاً قوياً إلى القول بضرورة إحداث مجموعة من التغييرات الاجتماعية والاقتصادية وإن كان ذلك من جانبه يعبر عن نظرة جزئية، وليس معبراً عن نظرية كلية شاملة.

وإذا كنا قد قلنا بأننا لا نجد فكرة محورية وراء العديد من المقالات المتناثرة في هذا الكتاب أو ذاك من الكتب التي ذكرناها منذ قليل فإن دليلنا على ذلك إن كاتبنا يتحدث عن انهيار عمارة بيومي، وزوج مارلين مونرو، وجمهورية حسن الإمام، ومشكلة الإسكان (عن عمد اسمع تسمع في صفحات متفرقة). وحكاية تمليك الشقق، ومعهد قومي للمفكرين، وحديث مع أم كلثوم (شاهد عصره في مواضع متفرقة) وزيارة السيد البدوي، ونجيب محفوظ ومجاعة النقد، والثورة الجزائرية، وكامل الشناوي (بصراحة غير مطلقة في مواضع عديدة متفرقة).

لقد كنا نود من يوسف ادريس أن يقدم لنا أساساً واضحاً ودقيقاً، أن يقدم لنا نسقاً محكماً من خلاله يبحث في هذا الموضوع أو ذاك من الموضوعات التي تدخل في إطار كل كتاب من كتبه. صحيح أننا نجد لديه الرغبة في الإصلاح، نجد لديه نوعاً من الجرأة، ولكننا لا نستطيع القول بوجود أساس محوري يقيم عليه مجموعة أفكاره التي تتردد من خلال مقالاته.

يضاف إلى ذلك قولنا بأننا نلاحظ أن يوسف ادريس يسرف في الحديث عن

نفسه من خلال مقالاته بمناسبة ودون مناسبة كأنه أصبح المحور أو مركز الدائرة. وقد أدى ذلك كما نقول باستمرار إلى عدم تمكنه من الخروج إلى دائرة ـأوسع دائرة تجريدية موضوعية. نجد هذا أيضاً في كتابه «مدينة الملائكة» إننا سرعان ما نجده ينتقل من الحديث عن قضية عامة، إلى الحديث عن موضوع شخصي ويقيني أن هذا إذا كان معبراً عن أدب مسرف في المحلية، فإنه بالتالي يعد مبتعداً ابتعاداً تاماً عن دائرة العالمية، الدائرة المبدعة، الدائرة الإنسانية فما الذي يستفيده القارىء من خطاب ينشره يوسف ادريس. خطاب ترسله له إحدى القارئات عن زحام الأتوبيسات وتنادي بتخصيص أماكن للسيدات، هل هذا يعد أدباً أم يعد نوعاً من الثرثرة، يقيني، أنه لا صلة بينه وبين الأدب كما ينبغي أن يكون الأدب من قريب أو من بعيد.

بل إننا نجده في الكتاب الذي أشرنا إليه، كتاب مدينة الملائكة، يتحدث في مقالة من مقالاته عن معرض الكتاب السنوي ويذكر مجموعة من المؤلفين وأكثرهم من أشباه الكتاب أو أشباه الأدباء وذلك دون أن يكلف نفسه سبر أغوار كل فكرة من الأفكار التي يقول بها هذا الكاتب أو ذاك من الكتاب الذين يذكرهم. إن ما قام به يوسف ادريس في هذه المقالة يمكن أن يقوم به أي مشتغل بتصنيف الكتب والكتاب في مكتبة من المكتبات. فهل هذا هو الأدب الجاد الرفيع؟ كلا ثم كلا. إننا نجد العديد من المقالات داخل إطار هذا الكتاب والذي زادت صفحاته على مائتي صفحة من قبيل المقالات الهامشية. وما هي الصلة بين حديثه عن اللص ذي الأقدام الكبيرة مثلاً، وأن يجعل عنواناً لكتابه هو «مدينة الملائكة». الواقع أن القارىء يصاب بالدهشة والأسف حين يجد هذا الحشو وهذا الاضطراب وهذه الأفكار المتناثرة والفجة داخل إطار كتاب يحمل العنوان الذي ذكرناه منذ قليل.

ويمكن أن نجد هذه الثغرات والسلبيات في كتب أخرى له، من بينها «اكتشاف قارة» و«الإرادة» إنه يحدّثنا في كتابه «اكتشاف قارة» عن الإنسان الآسيوي المعاصر وعن قصة انتحار أعظم كاتب ياباني، وعن قارة المجتمعات، وكيف أن الفن هو الفعل، والفعل الفن. إلخ.

وقد نجد نوعاً من الرابطة بين الموضوعات التي يبحث فيها داخل إطار هذا الكتاب وإن كنا لا نكتشف من جانبه نظرة جديدة محددة. لقد وجدنا حديثاً عن هذه الموضوعات عند أناس كثيرين سبقوا يوسف ادريس وإن لم يشر إليهم. كما أن حديثه عن أكثر هذه الموضوعات قد جاء أقرب إلى كونه مجموعة من الخواطر المتباعدة والتأملات السريعة.

وإذا تعرض يوسف ادريس للحديث عن الرأسمالية وعن الاشتراكية في العديد من صفحات كتابه، فإننا نجد من جانبه نظرة متسرعة، وليست نظرة شاملة دقيقة، نجده يوجه نقده للنظام الرأسمالي دون ذكر أمثلة محددة.

جاء كتابه أقرب إلى مجموعة من الخواطر المتناثرة. فهو يقول في آخر سطور كتابه: «اكتشاف قارة» (ص 163 - 164) نعبث نحن إذا راودنا أمل: مجرد أمل في أي نظام رأسمالي نعبث نحن إذا راودنا أمل، مجرد أمل في تناقض يحدث بين الرأسماليين هنا وهناك فالرأسمالية الآن تعلمت ونضجت وعرفت قبلنا نحن معنى الوحدة وأهمية التماسك والتكاتف ولا تصدقوا أن تناقضاً يقوم بين كروب وجنرال موتورز ولا بين سوني وجروندنج نحن نعيش في ظل رأسمالية شديدة الذكاء والتكيف والخبث بارعة القدرة في التنكر قوية، غنية، ليس في جعبتها أي خير أو استعداد لنصرتنا.

ونلاحظ أن يوسف ادريس لم يوجه نقده إلى التطبيقات الاشتراكية، لم يبين لنا سلبيات النظم الشيوعية والاشتراكية لم يخطر بباله أن أي نظرية لكي تصح فلا بد أن تكون آتية من بعض تجارب اجتماعية وسلوكية. فالنظرية لا تكون سابقة على التطبيقات وإلا انهار النظام من أساسه ودليلنا على ذلك ما حدث في روسيا وبقية دول العالم الاشتراكي. لم يبين لنا يوسف ادريس العديد من السلبيات في ظل النظام الاشتراكي في مصر وخاصة أنه مرت على مصر أسوأ فترة في تاريخها من حيث الحياة الاقتصادية من جهة والقهر السياسي الديكتاتوري من جهة أخرى ونعني بتلك الفترة فترة ما يسمى بفترة جمال عبد الناصر، والذي لا نجد في فترة حكمه إيجابية واحدة بل إن مصر في عهده عاشت أسوأ النظم الاقتصادية وأكثر فترات الاستبداد وأقساها.

أما كتابه «الإرادة» فإننا نجد فيه بعض النظريات الفكرية الاجتماعية، وإن كان يسوده الحديث عن جوانب شخصية من جهة، والحديث عن موضوعات عابرة سطحية ومنها الحديث عن مطرب يسمى عبد الحليم حافظ!!!

لا بد أن نضع في اعتبارنا أنه كان بإمكان الكاتب يوسف ادريس أن يحدد لنا موقفه من العديد من القضايا التي تهم المفكر وتهم المواطن وذلك بطريقة شاملة ومتكاملة ومن بينها موقفه من التراث موقفه من التنوير، ما علاقة الفلسفة بالأدب هل الفن للفن أم الفن للجميع.. إلى آخر القضايا التي إذا كنا قد وجدناه قد تعرض لدراستها بطريقة هامشية فإننا كنا ننتظر من جانبه العمق والتحليل الواعي الدقيق. لا بد أن ننظر إلى يوسف ادريس بعد أن نبتعد جانباً عن حملات الدعاية حملات التصفيق المستمر. ليت يوسف ادريس كان قد اقتصر على القصة والمسرحية وقدم لنا من خلالهما فكراً

عالمياً ممتازاً. ولكنه للأسف الشديد لم يفعل، ولم يحاول أن يفعل. إنها دعوة من جانبنا نقولها لكتابنا ونقادنا، فهل يا ترى سنجد صداها في عقولهم ونفوسهم وبحيث يبتعدون عن حملات التهريج والفوضى التي يقومون بها ومازالوا بها يقومون للأسف الشديد.

صحيح أننا نجد لديه كما قلنا بعض الإيجابيات ولكن يقلل منها عدم وجود النظرة المتكاملة، النظرة الواعية.

الفصل السابع عشر
جمال حمدان وعلم الجغرافيا
من خلال منظور سياسي وتنويري

يحتل الدكتور جمال حمدان في تاريخنا الفكري المعاصر مكانة كبيرة. لقد اهتم اهتماماً كبيراً بعلم الجغرافيا على وجه الخصوص، والقضايا الثقافية بوجه عام.

وقد ولد جمال حمدان في 4 فبراير عام 1928 بمحافظة القليوبية وتوفي في 17 أبريل من عام 1993. وكانت حياته مليئة بالنشاط الفكري البناء، إذ لا يمكن أن نؤرخ لثقافتنا المصرية المعاصرة، إلا وأن نذكر بكل تقدير، الدور البناء والحيوي الذي أداه عالمنا الجليل جمال حمدان.

حصل جمال حمدان على الليسانس من جامعة القاهرة عام 1948، وعلى دكتوراه الفلسفة في الجغرافيا من جامعة ريدنغ البريطانية عام 1953. وقد تدرج بسلك الوظائف الجامعية بآداب القاهرة، وكان مجال اهتمامه الجغرافيا السياسية والتاريخية والثقافية. وفي عام 1963 قرر أن يعتزل الحياة في الجامعة، واستقال حتى يتفرغ للبحث العلمي والكتابة، وظل يقرأ ويكتب بعد اعتزاله العمل بالجامعة لمدة ثلاثين عاماً منذ عام 1963 حتى وفاته عام 1993 كما سبق أن أشرنا. ونال العديد من الجوائز من بينها جائزة الدولة التشجيعية عام 1959، وجائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية عام 1986، وجائزة التقدم العلمي من مؤسسة التقدم العلمي بالكويت، كما كان عضواً بالجمعية الجغرافية المصرية، وجمعية نيويورك الجغرافية، ولجنة المواد الاجتماعية بوزارة التربية والتعليم المصرية، وشارك في العديد من ندوات البحث العلمي لليونسكو والجامعة الأمريكية. ونشرت له العديد من المقالات والبحوث في المجالات العلمية بمصر وخارجها. وخصص وقته كله للقراءة والكتابة.

ترك لنا العديد من الكتب الهامة من بينها كتابه عن «العالم الإسلامي المعاصر»، وكتابه عن «شخصية مصر»، وكتابه «جغرافية المدن». وكان قبيل وفاته مشغولاً بإعداد كتاب عن «جغرافية العالم الإسلامي»، وكتاب عن «الصهيونية واليهودية».

ومن أهم الكتب لديه، كتاب عن شخصية مصر. ويقع في أربعة أجزاء واستغرق في تأليفه عشر سنوات وصفحاته أكثر من أربعة آلاف صفحة. وحصل هذا الكتاب على العديد من الجوائز، منها جائزة التقدم العلمي من الكويت، وجائزة معرض الكتاب العربي. وهذا الكتاب يشبه كتاب وصف مصر الذي وضعه علماء الحملة الفرنسية على مصر والتي قادها نابليون بونابرت.

وكان جمال حمدان يمثل المثقف كما ينبغي أن يكون. ورغم تخصصه في الجغرافيا أساساً إلا أنه قدم لنا العديد من الآراء الناضجة والتي تعد ثمرة لاطلاعه الواسع طوال سنوات عمره. إنه يقارن بين الجيل الماضي والجيل الحاضر، ويرى أن كل جيل له مميزاته وعيوبه، وأن الشباب المصري لا يقل عن الشباب في أوروبا، كما يلاحظ أن المجتمع المصري لا يعترف عادة بعبقرية أحد إلا بعد وفاته. وكم طالب بإصلاح التعليم أساساً.

ويؤكد الدكتور جمال حمدان من خلال العديد من كتبه، أن مصر ليست مجرد خريطة في مصور جغرافي ولكنها هبة الله التي نبحث عنها، كما يبحث كل إنسان عن نفسه المفردة، وأن مصر تعد فلتة جغرافية لا تتكرر في أي ركن من أركان العالم، فالمكان (الجغرافيا)، كالتاريخ لا يعيد نفسه أو تعيد نفسها، وتلك هي حقيقة عبقريتها الإقليمية جغرافياً.

وكتابات الدكتور جمال حمدان تكشف عن ثقافة الموسوعية. لقد أدرك أن الدارس لعلم الجغرافيا يحتاج إلى العديد من الدراسات الأخرى التاريخية والاجتماعية والسياسية. إنه يدرس كل موضوع بعد أن يستكمل أدوات البحث ويضع أمامه ليس خريطة البلدة التي يقدم عنها دراسته، بل خريطة العالم كله شرقاً وغرباً. ففي حديثه على سبيل المثال عن مجاور إشعاع الإسلام، نراه يتحدث عن المحور النيلي الذي يتمثل في مصر ثم السودان وغيرها من البلدان، وعن المحور الخاص بالصحراء الكبرى، ومحور شرق أفريقيا، والمحور التركي، والمحور الخاص بالمحيط الهندي ثم المحور الخاص بالملايو وأندونيسيا، ويحلل العلاقة الوثيقة بين الإسلام واللغة العربية، كما يرى أن آسيا هي مركز ثقل الإسلام وأنها تضم أربعة أخماس مسلمي العالم، بالإضافة إلى ملاحظته بأن الإسلام يختلف في توسعه عن بعض الأديان الكبرى، إذ توجد أديان تنشأ في موطن أو مشتل ثم تهجر منه لتنتشر خارجه كالبوذية بالنسبة للهند، أما الإسلام فإن موطنه لم يزل معقلاً أساسياً بالإضافة إلى الانتشار خارجه.

لقد امتاز أسلوب الدكتور جمال حمدان بالطابع العلمي والأدبي معاً. إنه يلتزم

بالدقة العلمية وفي نفس الوقت نجد أسلوبه واضحاً ومشرقاً، بالإضافة إلى روحه التنويرية العلمية، والتي يدركها الدارس لمؤلفاته.

وقد بذل الدكتور جمال حمدان جهداً كبيراً في دراسة شخصية مصر، سواء من حيث الزمان، أو من حيث المكان.

ففي دراسته عن شخصية مصر من حيث المكان، نراه يقسم كتابه إلى مجموعة من الفصول، ويربط بين موضوع كل فصل، والفصل الذي يليه، ربطاً دقيقاً، وبحيث نجد وحدة عضوية يحلل المؤلف من خلالها جميع الأبعاد التي تدخل في إطار شخصية مصر من جهة المكان. إنه يشير في مقدمة كتابه إلى أهمية الموضوع الذي اختاره مجالاً للدراسة ويجعل مقدمة موضوعه تدور حول الشخصية الإقليمية.

أما فصول الكتاب فكانت على النحو التالي:

- التجانس والوحدة من التجانس الطبيعي.
- من الطغيان الإقطاعي إلى الثورة الاشتراكية.
- مركزية رغم الامتداد.
- من امبراطورية إلى مستعمرة بين الموقع والموضع.
- من السبق الحضاري إلى التخلف.
- البناء الحضاري والأساس الطبيعي.
- تعدد الأبعاد والجوانب.
- الاستمرارية والانقطاع (فرعونية أم عربية؟).
- بين الوطنية المصرية والقومية العربية.

ويؤكد الدكتور جمال حمدان من خلال دراسته لشخصية مصر سواء من جهة الزمان أو من جهة المكان، على علاقة مصر بالعالم العربي. إنه يقول في كتابه عن شخصية مصر (دراسة في عبقرية المكان): «فما نرى في شخصية مصر مهما تبلورت أو تجوهرت إلا جزءاً من شخصية الوطن العربي الكبير. وما نرى في دراستها تعارضاً أي تعارض مع أمل الوحدة الشاهق. وإذا كنا قد خصصنا مصر بالدراسة فهذا أمر طبيعي لجغرافي عربي من مصر. ومع ذلك فإنه يبقى أملاً كبير من آمال هذا الكاتب أن تتاح له في المستقبل سلسلة كاملة من الشخصيات العربية واحدة تلو الأخرى ابتداء من المحيط حتى الخليج».

هذا ما يقوله الدكتور جمال حمدان في موضع من مواضع كتابه. وهذا القول إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على حرص الدكتور جمال حمدان على الربط بين مصر وبقية دول العالم العربي.

كما يكشف الدكتور جمال حمدان عن التجانس الطبيعي في البيئة المصرية. إنه يبدأ الفصل الأول من كتابه عن عبقرية المكان قائلاً: «التجانس الطبيعي صفة جوهرية في البيئة المصرية. فالوادي كله وحدة فيضية. أما التفرقة التقليدية بين الدلتا والصعيد فاختلاف في الشكل والمساحة قبل أن يكون في التركيب والنسيج».

ويتحدث الدكتور جمال حمدان حديثاً مستفيضاً في عبقرية المكان عن الدور السياسي والاجتماعي والاقتصادي لقناة السويس، كما يتحدث عن مستقبلها. إنه يقول: «لا بد أن نلاحظ أن القناة كما هي الآن إنما هي قناة جديدة وشيء مختلف تماماً عن القناة التي تركها الاستعمار. فهي الآن أكثر من الضعف سعة، أي أننا قد أضفنا منذ التأميم قناة جديدة إلى القناة القديمة، في الواقع. أما بعد أن تتم معركة التوسيع، فلن تكون القناة القديمة أكثر من مجرد نواة متواضعة. ومن الطريف أن القناة في أيام إنشائها كانت تسمى «ترعة» السويس، وهكذا هي حقاً إذا قيست بقناة اليوم».

والدكتور جمال حمدان تكشف كتاباته عن حب عظيم لمصر. إنه يؤكد باستمرار على روح الانتماء والإخلاص. ولنستمع إليه وهو يقول في كتابه: شخصية مصر (دراسة في عبقرية المكان): «إن كنانة الله، مصر المحروسة، يمكنها أن تنطلق إلى مستقبلها وأهدافها مطمئنة إلى أنها سيدة نفسها ومالكة أمرها من يمين أو شمال بلا أدنى شك أو قلق، لأن ما كان أبوه التاريخ وأمه الجغرافيا فهو من صنع الله».

ويؤكد جمال حمدان على أهمية موقع مصر وصلته بالعروبة. فهو يقول: يتميز موقع مصر في العروبة بصفة هامة. فمصر من الدول الغربية القليلة التي لا حدود لها مع غير العرب. فهذا العمق الجغرافي لم يمنحها الأمن والسلامة الاستراتيجية فحسب، بل جعلها طوال التاريخ تتعامل وتتفاعل مع غرب وعروبة، بعكس أطراف العالم العربي نفسه حيث تعرضت للمؤثرات الأجنبية المتاخمة.

والواقع أن الدكتور جمال حمدان لديه رؤية فكرية واضحة ودقيقة. وعلى الرغم من اتفاقنا أو اختلافنا معه حول بعض الآراء التي قال بها، إلا أنه لا بد لنا من القول بأنه حين يقدم لنا رأياً من الآراء، فإنه يستند إلى العديد من المصادر والمراجع، ولم يكن مكتفياً بعرض الآراء، بل إنه يلجأ إلى المناقشة والتحليل والمقارنة والموازنة، فشخصيته

مي البحث تعد واضحة وبارزة. نجد هذا في كل ما كتب وسواء في دراساته الموجزة، أو في كتبه التي بلغت صفحاتها عدة آلاف من الصفحات.

فإذا رجعنا على سبيل المثال إلى كتابه «العالم الإسلامي المعاصر»، فإننا نجده لا يلجأ إلى الخطابة والإنشاء، بل يدرس دراسة علمية كل الموضوعات التي تصدى لتحليلها. إنه يقسم كتابه إلى أربعة فصول على النحو التالي:

- من جغرافية الإسلام.
- نظرية عامة في موفولوجية العالم الإسلامي.
- خريطة الإسلام السياسية.
- نظرية الوحدة الإسلامية.

ويبين لنا الدكتور جمال حمدان من خلال السطور الأولى لكتابه علاقة الدين بالجغرافيا. إنه يقول: «هذه دراسة في جغرافية الإسلام، تعالج فصولها القليلة مجموعة منتخبة ومترابطة من جوانبه الحيوية ومشاكله المعاصرة المؤثرة، أكثر مما تحاول مسحاً جامعاً أو مانعاً للعالم الإسلامي سواء في ماضيه أو حاضره وللدين مكانه المقرر في الدراسات الجغرافية، كما أن للجغرافيا اهتماماً تقليدياً بالأديان.. والواقع أن الأديان تشكل غلافاً شفافاً غير مادي، يمكن أن يضاف إلى طبقة الغطاءات المادية المتعددة التي تغلف سطح الكرة الأرضية».

ويكشف الدكتور جمال حمدان في كتابه عن شخصية مصر عن محاولات القوى الاستعمارية ضد مصر على وجه الخصوص، ويركز على موقع مصر. إن أنصار القوى الاستعمارية يعلمون عن يقين ـ كما يقول جمال حمدان ـ إن هاهنا قلعة العرب وهاهنا مفتاح القلعة، فكانت مصر إذن وباستمرار الهدف النهائي لضرباتهم ومؤامراتهم. ونحن نسمع دائماً وبانتظام عن محاولات عزل مصر، ولا نكاد نسمع عن مثلها بالنسبة للبلاد العربية الأخرى.

يقول جمال حمدان: إن موقع مصر الجغرافي، يأتي لمنحها المزيد من التفرد. وأبرز ما في هذا الموقع أنه كالقلب من الجسم، واسطة العقد، وهمزة الوصل بين آسيا العربية وأفريقيا العربية. وإذا كان المتفق عليه أن مصر جزء من المشرق العربي، وإن كان البعض رآها تجمع ما بين المشرق والمغرب فإنها هي التي قدمت المغرب العربي إلى المشرق تاريخياً وجغرافياً.

والواقع أن القارىء والمحلل لكتابات الدكتور جمال حمدان، يجد وحدة

غضوية بارزة حين ينتقل من فصل إلى آخر. إنه لا يكتب مجموعة من الخواطر الأدبية، بل إنه يكتب كتابة علمية ذات مستوى رفيع في العلم والأدب معاً. لقد استكمل أدوات بحثه ورجع باستمرار إلى كم هائل من المصادر والمراجع واستعان بها في كتابة كل جزئية من جزئيات بحوثه عن شخصية مصر، وعن غيرها من المجالات الجغرافية والفكرية والعلمية. وهو ينظر إلى علم الجغرافيا نظرة جديدة، وبحيث أن القارىء لكتبه يجد أن المثقف لكي يكون مثقفاً فلا بد له من القراءة في الجغرافيا. كما أنه يربط بين القديم والجديد، ومن هنا جاءت أحكامه صائبة إلى حد كبير.

لقد شق الدكتور جمال حمدان طريقه وسط الأشواك والصخور، وقدم لنا مجموعة من الدراسات الرائدة والعميقة والتي لا يستغنى عنها أي مثقف من قريب أو من بعيد، وكان طوال حياته يتغنى بمصر، وحب مصر. وإذا كان هذا العالم الكبير، قد رحل عنا بجسده، فإن أفكاره ستظل طوال الزمن. ومن حقنا أن نفخر بعالمنا العظيم جمال حمدان، ومن واجبنا أن نتأمل في أفكاره وآرائه وما أعمقها. لقد كان صاحب رؤية تنويرية مستقبلية. صحيح أننا نختلف معه حول بعض آرائه، ولكن هذا الاختلاف يعد شيئاً طبيعياً ومتوقعاً، إذ أنه لم ينظر إلى الجغرافيا من خلال رؤية وصفية، بل كانت نظرته إليها من خلال منظور ثقافي سياسي.

الفصل الثامن عشر

المفكر محمد عزيز الحبابي ورؤيته الحضارية والثقافية

نود في البداية أن نقول إن هذه الصفحات القليلة لا تعد معبرة عن الرؤية الحضارية الثقافية لدى محمد عزيز الحبابي، وصلتها بقضية العقل والتنوير في فكرنا العربي المعاصر، إنما هي أقرب إلى المقدمة أو المدخل، لدراسات أخرى حول فكر مفكرنا، وكم كنت ومازلت مهتماً بفكره، وكم التقينا واتفقنا تارة واختلفنا تارة أخرى حول فكرة أو أكثر من الأفكار التي قال بها. هذه الأفكار التي ستكون مجالاً للدراسة من جانبي في دراسات أخرى مستقبلية.

لقد فقدت الحياة الفكرية في عالمنا العربي المعاصر مفكراً من المفكرين الكبار في عالمنا المعاصر[1]، والذي جمع بين اشتغاله بالفلسفة واهتمامه بالأدب، إنه الدكتور محمد عزيز الحبابي، المفكر المغربي، والذي دار محور فكره حول الشخصانية الإسلامية لقد ترك لنا العديد من الكتب والدراسات الهامة باللغتين العربية والفرنسية، والتي تبحث في قضايا الفلسفة والأدب من قصة وشعر، والتي ترجمت أيضاً إلى العديد من اللغات الأجنبية تقديراً لأهميتها الكبرى، كما كان عضواً بالعديد من المنظمات الأدبية العربية والدولية، وعميداً لكلية الآداب بالرباط، وعضواً بالأكاديمية الملكية بالمغرب والتي أنشئت عام 1981 م وتضم العديد من الأسماء الهامة في دول العالم العربي والعالم الغربي.

ترك لنا الدكتور الحبابي، كما قلت العديد من المؤلفات الفلسفية والأدبية، وأكثر ما كتبه بالفرنسية قام بترجمته إلى اللغة العربية، حتى تصل أفكاره إلى أكبر عدد من المهتمين بالثقافة وقضاياها، وبالفكر ومشكلاته.

---

(1) توفي مساء الاثنين 23 أغسطس بالرباط.

ومن بين الكتب والدراسات التي تركها لنا والتي نشرت بمصر وغيرها من بلدان العالم شرقاً وغرباً، وتشرفت بإهدائه العديد منها إليّ أثناء اللقاءات الفكرية بيننا بالقاهرة وخاصة حين حضوره المؤتمرات السنوية لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، «كتاب من المنغلق إلى المنفتح»، ويتضمن عشرين حديثاً عن الثقافات القومية والحضارية الإنسانية، كتبه بالفرنسية، وقام بترجمته الأستاذ محمد برادة، بجامعة محمد الخامس.

- كتاب من الكائن إلى الشخص - كتاب الشخصية الإسلامية - كتاب من الحريات إلى التحرر - كتاب مفكرو الإسلام - ديوان «بؤس وضياء» - كتاب مختارات من الشعر العربي البربري - كتاب لبن خلدون.

وبالإضافة إلى هذه الكتب نجد للحبابي مجموعة من الدواوين الشعرية الأخرى، ومجموعة من القصص والروايات ومن بينها «جيل الظمأ»، و«العض على الحديد»، «والإكسير».

واهتم بآراء واتجاهات الدكتور الحبابي، مجموعة من الدارسين، فنجد بعض الدراسات التي تناولت بالدراسة أبرز أفكاره من بينها دراسة للدكتورة إليانا دي ليرا، ودراسة للدكتور مارشلو جرؤناسي، ودراسة أخرى للدكتور فاضل سيد أروس، كانت في الأساس رسالة قدمت إلى جامعة القديس يوسف ببيروت وعنوانها «الأسس الأنثروبولوجية»، الفلسفة في الشخصانية الواقعية، دراسة عن محمد عزيز الحبابي.

ونود أن نشير إلى أن الدكتور الحبابي كان متأثراً في أفكاره بمجموعة من المفكرين والفلاسفة الغربيين، بالإضافة إلى بعض الأفكار التي قال بها مجموعة من فلاسفة العرب. إنه إذن لا يعد فيلسوفاً كما يزعم البعض، ولا أعتقد أنه وصف نفسه بصفة الفيلسوف، ومن المعروف تماماً أن وجود الفلاسفة في العالم العربي قد انقطع منذ ثمانية قرون بوفاة ابن رشد في العاشر من ديسمبر عام 1198 م.

ولكن هذا لا يقلل من اجتهاداته، إنه حين يمزج في كتابه من «الحريات إلى التحرر» بين أفكار الغزالي وابن طفيل وابن رشد وبرجسون، فإن هذا المزج يعد في حد ذاته دليلاً على شخصية الرجل واجتهاداته.

ونود أن نشير إلى بعض المجالات التي اهتم بدراستها الدكتور الحبابي وقدم حولها مجموعة من الآراء التي تعد معبرة عن اتجاهه الرئيسي وهو «الشخصانية الواقعية».

لقد درس دراسة مستفيضة العديد من الأفكار الخاصة بالحضارة والثقافة، ونجد

لديه نزعة تدعو إلى التحضر والانفتاح والتنوير. استمع إليه أيها القارىء العزيز وهو يقول في الصفحات الأولى من كتابه: «من المنغلق إلى المنفتح»: إننا نرى أن كل واحد منا بحكم طبيعة الحياة وبشعور منه أو بغير شعور يستخدم جميع المعارف الإنسانية المكتسبة ويؤدي بدوره خدمات أخرى للإنسانية. ولكن الثقافة الخاصة بشعب ما تندمج هي أيضاً في مجموع الثقافات البشرية القائمة في العالم وتطورها يتوقف على حيوية هذه الثقافات وتأثير كل واحدة منها في الأخرى.. إن كل ثقافة إنما تنمو وسط ثقافات مختلفة ومجموع الثقافات العالمية بمثابة التربة الضرورية لنمو كل واحدة منها، وهذه التربة هي الحضارة الإنسانية.

عبارة رائعة وفي غاية الوضوح يقولها الدكتور الحبابي، وتتضمن في داخلها ضرورة الحوار بين الحضارات، فكلها حضارات إنسانية. إنها عبارة تفتح الطريق أمام التزود من كافة الأفكار. إنها تمثل إذن الطريق المفتوح وليس الطريق المظلم.

كما أن الحبابي يحدد لنا وظيفة المفكر، وظيفة المثقف. فهو يقول: مهمة المفكرين إذا ما أرادوا خدمة الإنسانية، هي أن ينقطعوا عن اجترار الأفكار في عالم من الأحلام والعواطف الجميلة، ليواجهوا العالم بوضوح وأن يجسدوا الواقع بموضوعية... فجميع الثقافات مهما تعددت الفروق بينها، تهدف إلى نفس الغاية، وهي تجهيز الشخص بأفضل الوسائل البدنية والعقلية والروحية التي تمكنه من الرقي على أحسن وجه وتكوين شخصيته على أكمل صورة حتى يصبح سيد الطبيعة ومالكها كما يقول ديكارت.

والواقع أننا نجد عند الدكتور الحبابي نزعة إنسانية حضارية. لا نجد لديه فكرة معبرة عن ضيق أفق، إنه يذهب إلى أن الحضارة إنما تحيا بالعناصر المتنوعة التي توفرها لها الثقافات القومية المندمجة فيها. فكثرة العناصر وتنوعها ضمن الوحدة، تلك هي الثقافات. أما عملية اندماجها بالتنوع وانصهارها في القالب الواحد، فتلك هي الحضارة.

ومن الواضح أن الحبابي يخالف في نظريته ما ذهب إليه شبنجلر حين رأى بأن الثقافة كيان موصد ينعم باستقلال تام بالنسبة للثقافات الأخرى التي تسبقه أو تليه أو تتواجد معه. إن الحبابي يذكر أسباب اختلافه مع شبنجلر، ويؤكد لنا على القول بأن كل شعب من الشعوب يكوّن تاريخه الخاص في سير جدلي ديالكتيكي وفي نفس الوقت يظل يساهم في تكوين تاريخ البشرية العام. ومن هنا كانت مهمة الاتجاه الفلسفي الشخصاني والذي يدعو إليه الحبابي، جمع العناصر التي يتألف منها الإبداع

المستمر ومحاولة ربطها بنظرة حضارية حتى لا تستأثر بها أقلية من الناس، أو يخنقها التعصب الفكري أو التعصب لجنس من الأجناس دون جنس آخر.

هذا كله يؤدي بالحبابي إلى القول بأن الحضارة هي تجلي عبقريات جميع الشعوب في جهودها ومساعيها المتضافرة على توالي العصور التي شهدها التاريخ الإنساني، إذ أنها تعد تراثاً مشتركاً.

ويبين لنا الحبابي في العديد من كتاباته وخاصة في كتابه من المنغلق إلى المنفتح، أن الشخصانية تعد فكرة نضالية ومجموعة من النظريات والمواقف وبالتالي أصبحت مضطرة لأن تتخطى الدعوة إلى التوعية ولكي تصبح في مرحلتها النهائية نزعة إنسانية جديدة، إنها ستكتسب في نفس الوقت قيمة فلسفة الإنسان وقيمة فلسفة العمل، أي أنها ستصبح تجريراً ووسيلة الشخصانية لتحقيق ذلك، إنما تتمثل في الوسيلة التربوية التي تقوم على القلق المتفائل.

هذا ما يدعونا إليه الحبابي. وإذا كنا نختلف معه حول رأي أو أكثر من الآراء التي قال بها كما سبق أن أشرنا، إلا أن هذا الاختلاف يعد في حد ذاته شاهداً على أهمية أفكار الرجل الذي دخل تاريخ الفكر الفلسفي العربي من أوسع الأبواب وأرحبها، ومن حقنا أن نفخر بالدكتور محمد عزيز الحبابي، ومن واجبنا دراسة أفكاره. إنه كان أستاذاً بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من معان نبيلة وقيم سامية خلاقة، ولم يكن من أشباه الأساتذة الذين يعتمدون على بريق الدعاية والطبل الأجوف. وإذا كان قد رحل عنا الرجل إلى دار الخلود، فإن أفكاره ستظل باقية على مر العصور وتعاقب الأجيال.

الفصل التاسع عشر
زكي نجيب محمود ورؤيته العقلية التنويرية المستقبلية

أعتقد من جانبي اعتقاداً لا يخالجني فيه أدنى شك، أن الدارس والمحلل والمتأمل لخريطة حياتنا الثقافية في عالمنا العربي المعاصر، يجد أن من واجبه وضع مكانة، ومكانة كبيرة للدكتور زكي نجيب محمود. لقد وضع مفكرنا العملاق زكي نجيب محمود، والذي يعتبر أستاذاً بكل ما تحمله كلمة الأستاذ من معنى ومدلول، أقول وضع بصماته الظاهرة والبارزة على ثقافتنا ليس في مصر فقط، بل في عالمنا العربي كله من مشرقه إلى مغربه، من محيطه إلى خليجه.

إن الدور الرائد والحيوي الذي أداه أستاذنا زكي نجيب محمود[1]، لا يقل بأي حال من الأحوال عن أي دور قام بأدائه أعظم المفكرين العمالقة في أمتنا العربية قديمها وحديثها. وأن أي كلمة أو عبارة يقول بها زكي نجيب محمود ستظل محفورة في عقل ووجدان شعوب العالم أجمعه شرقاً وغرباً، فإذا نطق زكي نجيب محمود، فقد نطق الحكيم، وإذا كتب، فإن كتاباته تعد تعبيراً عن منارة الفكر، عن الشعلة الخالدة، شعلة العقل الذي يعد أعظم الأشياء قسمة بين البشر.

لهذا كله لم يكن غريباً أن يلتف ملايين القراء حوله، وأن تكون كتاباته وأحاديثه مثار مناقشات وتعليقات لا حصر لها. إنها كتابات حية وليست ميتة. كتابات تعد معبرة عن تيار العصر، وعن جوهر الحضارة كما ينبغي أن تكون الحضارة. كتابات تعد فتحاً عظيماً لآلاف الأفكار، والآراء والنظريات. كتابات صادرة عن ذكاء لا مثيل له وتعد ثمرة للعقل الثاقب، عقل زكي نجيب محمود. العقل الذي من النادر أن تجد له مثيلاً، كما تعد كتاباته ثمرة لاطلاعه الواسع الغزير، ثمرة لاعتقاده بأن الفكر يجب أن يكون قضية الإنسان الرئيسية وجوهر حياته.

(1) توفي في الثامن من سبتمبر عام 1993 م.

والواقع أنه يعد من الصعب، بل من المستحيل تماماً أن نعرض في فصل من فصول كتاب لجوانب فكر زكي نجيب محمود، إذ أن فكره يعد ثرياً غاية الثراء وعميقاً غاية العمق. ويشهد على ذلك عشرات الكتب التي قدمها لنا. ومئات الدراسات الجادة التي وضعها بين أيدينا والتي تعالج موضوعات شتى فلسفية وأدبية وفنية واجتماعية اصلاحية، ومئات المقالات التي تعد كل واحدة منها معبرة عن فكرة أو مجموعة من الأفكار يتميز بها مفكرنا الكبير ولا تعد معبرة عن نوع من المتابعة أو التقليد للآخرين.

وكم كانت تلك الكتب والدراسات والمقالات والأحاديث هادية ومرشدة لآلاف القراء والدارسين والباحثين إلى اكتشاف عوالم جديدة تماماً لم يكن بإمكانهم اكتشافها ولا التوصل إليها، بل الاقتراب من حدودها ومعالمها وأبعادها ومجالاتها إلا بفضل زكي نجيب محمود، وذكائه الخارق النافذ إلى أعماق وجودنا الفكري والثقافي وذلك طريق التأمل العميق والتحليل الذي يسبر أغوار كل فكرة وكل مشكلة وما أكثر تلك الأفكار والمشكلات.

أقول إنه من المستحيل تماماً أن نعبر من خلال فصل من كتاب عن جوانب فكر زكي نجيب محمود ومذهبه. إنه مجدد، والمجدد لايكون متابعاً للآخرين ولا عالة عليهم. مثله في ذلك مثل من يريد الحصول على ثمرة من الثمار. إنه يحدد مكانها ويصعد بنفسه لاقتطافها من فوق الشجرة. أما المقلد فإنه يكون كما قلت متابعاً وعالة على الآخرين، إنه يحصل على الثمرة من تحت الشجرة اعتماداً على أن أفراداً آخرين سبقوه بأن وضعوا تحت يديه تلك الثمرة. إن مجدداً كزكي نجيب محمود قد سار فوق الصخور والأشواك ومهّد لنا الطريق إنه يعد كالبوصلة التي تحدد اتجاهنا وتهدينا إلى الطريق السليم. ولم لا؟ وفكر زكي نجيب محمود يعد معبراً عن روح العصر وتياره الأصيل.

من أجل هذا كله، فإننا لا نجد مفراً من التركيز على جانب رئيسي من جوانب فكره، الجانب الذي يتبلور حول قضية التجديد وكيف كانت دعوته للتجديد تعبيراً عن تيار العصر وروح الحضارة. وكلما تمر علينا في المستقبل سنوات وسنوات وقرون وقرون، سيزداد تقديرنا لفكر الرجل وعمق آرائه لأن المجدد بما يتمتع به من الذكاء الحاد وأصالة البصيرة إنما يتخطى عصره. إنه يخترق حجب الماضي والحاضر متجهاً إلى المستقبل، المستقبل الذي لا يدركه المقلد لأنه يجتر من ماضيه أساساً في حين يكتشفه المجدد بعمق نظرته وأصالة تأمله. وقد أدركه مفكرنا زكي نجيب محمود عن طريق العقل، والعقل أساساً وليس عن طريق رؤية صوفية أو تجربة وجدانية. وطريق

العقل في كل زمان وفي كل مكان إنما يختلف اختلافاً جذرياً عن طريق الذوق والوجدان والتصوف.

ولنشر الآن إشارة موجزة إلى الحياة الفكرية لزكي نجيب محمود، ثم نعرض لبعض أبعاد اتجاهه الفكري مركزين كما قلت على المجال الذي يتعلق بقضية التجديد والدعوة إلى حركة التنوير العقلي، وكيف بدأت إرهاصات هذا التجديد والتنوير خلال مكونات حياته الفكرية.

ولد زكي نجيب محمود في قرية ميت الخولى عبد الله وكانت تابعة لمحافظة الدقهلية، ثم أصبحت تقع في زمام محافظة دمياط. وتاريخ مولده هو 1905/2/1 م. وقد قضى مرحلة التعليم الابتدائي والثانوي بكلية غوردون بالخرطوم عاصمة السودان حيث كان والده يعمل بالسودان. أما الدراسة الجامعية فكانت في مصر وقد تخرج عام 1930 م.

يقول الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه «قصة عقل»: أسدلت العشرينات أبوابها، وبدأ عقد الثلاثينيات. وفي أول أعوام (1930) تخرج صاحبنا من مدرسة المعلمين العليا، وبدأ حياة التدريس ليجعلها أحد خطين متوازيين سار عليهما. أما الخط الثاني فهو الإقبال الشديد على متابعة الحياة الثقافية متابعة كادت ألا تترك كتاباً أو مقالة مما كان يكتبه أعلام الحركة الفكرية والأدبية في مصر، ومعها متابعة أخرى لم تكن شاملة ـ لما يصدر في أوروبا ـ وانجلترا بصفة خاصة ـ من نتاج ثقافي (ص 16).

هذا ما يقوله مفكرنا عن الفترة التي أعقبت مباشرة تخرجه من مدرسة المعلمين العليا. وليلاحظ القارىء اهتمام مفكرنا بمتابعة أحداث الحرية الفكرية سواء في مصر أو خارجها، إذ أعتقد من جانبي أن هذه المتابعة إن دلتنا على شيء، فإنما تدلنا على فهم الدكتور زكي نجيب محمود لوظيفة المثقف وكيف ينبغي أن تكون، وكم نجد العديد من مقالات مفكرنا في الكثير من المجلات والصحف طوال نصف قرن تكشف لنا عن اهتمامه برصد كل الظواهر الفكرية الهامة وتحليلها تحليلاً يعد غاية في الدقة والعمق.

وكانت الفترة منذ تخرجه حتى سفره إلى إنجلترا عام 1944 م، فترة مليئة بالنشاط الفكري وخاصة ما ارتبط بمجلة الرسالة، ولجنة التأليف والترجمة والنشر، وتأليف العديد من الكتب كقصة الفلسفة اليونانية وقصة الفلسفة الحديثة وقصة الأدب في العالم، وأيضاً تعريب كتاب فنون الأدب.

وقد قضى مفكرنا بانجلترا عدة أعوام للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن وهي من كبرى الجامعات الانجليزية العريقة، وذلك في سبتمبر عام

1944 م حتى أواخر عام 1947 م. وقد أثرت دراسته بإنجلترا في تشكيل العديد من وجهات نظره ويتضح ذلك من خلال الكثير من كتبه كالمنطق الوضعي وخرافة الميتافيزيقا ونحو فلسفة علمية وحياة الفكر في العالم الجديد، بل إن إيمانه المبكر بفكرة الحرية قد ظهر في اختياره موضوع رسالة الدكتوراه وكان موضوعها الجبر الذاتي، وطالما نجد من جانبه ربطاً بين الحرية، وبين تيار العصر والحضارة، يقول الدكتور زكي نجيب محمود: لقد بلغ اهتمامي يومئذ بفكرة الحرية الإيجابية أن جعلتها موضوعاً لرسالتي في الدكتوراه. فموضوع رسالتي هو الجبر الذاتي، والمقصود بعبارة الجبر الذاتي هو أن الإنسان في حرية إرادته مقيد بماضيه هو نفسه على الأقل، كما هو مقيد بعوامل أخرى تشكل له الإطار العام الذي يتحرك حراً بين حدوده، ولكنه داخل تلك الحدود نفسها إذا ما فعل فعلاً أو قال قولاً في مستطاعه دائماً أن يبدع ما هو جديد غير مسبوق إليه، أي أن علوم الدنيا بأسرها لا تستطيع أن تتنبأ على وجه اليقين بما أنا فاعله أو قائله في اللحظة الزمنية القادمة، فهو فعل جديد أو هو قول جديد، لكنها في كلتا الحالتين جدة تضيف إلى حصيلة البشرية من أفعال أو أقوال، وليست هي مجرد الجدة كالتي نراها ـ مثلاً ـ في تخليط المجانين أو في شخبطة الأطفال إذا ما وجدوا ورقاً وأقلاماً (قصة عقل، ص 48 - 49).

وقد عاد الدكتور زكي نجيب محمود إلى مصر وعمل مدرساً للفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة. تلك الكلية التي تفخر دوماً بأن مفكرنا كان من الذين قاموا بالتدريس فيها مدرساً فأستاذاً مساعداً ثم أستاذاً. ولم يتقلد خلال فترة وجوده عضواً بهيئة التدريس بقسم الفلسفة، منصباً من المناصب الإدارية. إنه يعتقد باستمرار أن عمله هو الفكر، والفكر أساساً. لقد كان حريصاً منذ عودته إلى مصر في خريف عام 1947 م على الدعوة إلى التشبع بروح الثقافة المعاصرة من جهة، والدعوة إلى التجريبية العلمية من جهة أخرى. إنه يذكر لنا في كتابه قصة عقل (ص 57) أن فكره حين عاد إلى مصر، كان قد تبلور في شعبتين: أحدهما وجوب الأخذ بروح الثقافة الأوروبية المعاصرة، لعلها تنتهي بنا إلى مثل ما انتهت بأصحابها إليه من وضع الإنسان الفرد في مكانة تشبه التقديس، والثانية هي وجوب الدعوة إلى التجريبية العلمية، لأنها إذا كانت مجرد اتجاه فلسفي هناك، فهي بالنسبة للأمة العربية ضرورة، إذ من شأنها أن تضبط اللفظ في مجال التفكير العلمي ضبطاً صارماً أظننا في أشد الحاجة إليه.

وكما كان مفكرنا شعلة نشاط من النادر أن نجد لها مثيلاً في حياتنا الثقافية المعاصرة، قبل سفره إلى انجلترا، كان أيضاً هذا حاله بعد عودته من انجلترا. لقد سافر في

مهمات علمية عديدة إلى كثير من البلدان شرقاً وغرباً. عمل أستاذاً زائراً بأمريكا خلال عامي ثلاثة وخمسون وأربعة وخمسون. كما عمل مستشاراً ثقافياً بسفارتنا بواشنطن. وسافر إلى الكويت حيث عمل بجامعتها أستاذاً للفلسفة لمدة خمسة أعوام من عام 1968 إلى عام 1973. وتمت دعوته لزيارة أكثر من بلدة عربية من بينها الإمارات العربية المتحدة لإلقاء مجموعة من المحاضرات بجامعاتها.

لقد حصل على العديد من الجوائز تكريماً له واعترافاً بدوره الفكري والثقافي وريادته في مجال الفكر العربي المعاصر والفلسفي منه على وجه الخصوص. حصل على جائزة الدولة التشجيعية عام 1960 م عن كتابه «نحو فلسفة عملية»..وحصل على جائزة الدولة التقديرية عام 1975 م. وحصل على جائزة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. وهو أول مصري يحصل على هذه الجائزة. وقد ذكر لي أثناء إحدى مقابلاتنا بمنزله، أن منحه هذه الجائزة يدلنا على أن العروبة ثقافة قبل أن تكون سياسة.

ويمكن القول بأن جميع المهتمين بشؤون الثقافة والفكر يسعون من جانبهم إلى التعرف على حقيقة آرائه التي تعد كما قلت ثروة ثراء لا حد له، وفتحت لنا آفاقاً لم نكن ندري عنها شيئاً. لقد سعيت من جانبي إلى منزله عدة مرات أحاول إقناعه بقبول تعيينه أستاذاً غير متفرغ بقسم الفلسفة بآداب القاهرة وقد تكرم بتلبية دعوتي وعمت الفرحة كل مكان سواء داخل الجامعة أو خارجها. وذلك بالإضافة إلى رئاسته تحرير مجلة الفكر المعاصر، وإشرافه على العديد من المجلات الأخرى، ورئاسته للجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة، وعضويته باللجان العلمية والفكرية، واشتراكه في الأعداد لكثير من المؤتمرات الفلسفية، ومن بينها مؤتمر عن الفيلسوف العربي ابن رشد بالجزائر. لقد كنت مسروراً غاية السرور باشتراكي معه في وضع كتيب عن آخر فلاسفة العرب، ابن رشد، لكي يوزع على الحاضرين أثناء المؤتمر. وكم تضاعف سروري حين أهديت له كتابي ثورة العقل في الفلسفة العربية اعترافاً بدوره الخلاق والمبدع في صياغة حياتنا الفكرية.

لقد دعانا زكي نجيب محمود إلى ضرورة التعرف على فكر الغرب والاستفادة منه. وقام من جانبه بترجمة العديد من الكتب ترجمة تعد آية في الدقة والأمانة، ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر الجزء الأول والجزء الثاني من كتاب تاريخ الفلسفة الغربية للفيلسوف الانجليزي المعاصر، برتراند رسل. ومجموعة أجزاء من الموسوعة الضخمة، قصة الحضارة للمفكر الأمريكي ول ديورانت، وكتاب المنطق للفيلسوف الأمريكي جون ديوي، ومجموعة من محاورات أفلاطون. لقد شملت ترجمته التراث

القديم والفكر الحديث والمعاصر أيضاً، وهذا يعد من جانبه اعترافاً بقيمة الترجمة ودورها في التنوير تماماً كما حدث في العصر العباسي، وما حدث أيضاً في عصر النهضة الأوروبية.

غير مجد في ملتي واعتقادي تصور التنوير بدون الاهتمام بالترجمة في جميع المجالات علمية وأدبية وفلسفية. إننا إذا أردنا لأنفسنا مواصلة التيار الذي ظهر في مصر منذ ما يزيد على قرن من الزمان والذي يعد في جوهره إعلانا عن بداية عصر جديد من عصور مصر الفكرية، فلا مفر من الاتجاه بكل قوتنا نحو الترجمة الدقيقة الواعية. وإنه لمن المؤسف حقاً أن نرى دول العالم تتجه بكل قوتها نحو الترجمة والاستفادة من الأفكار الموجودة في أمم أخرى في حين أننا نتغافل عن الترجمة وأهميتها ودورها في إثراء حياتنا الفكرية وصياغة وجودنا الأدبي والفلسفي.

إن التنوير لا يمكن تصوره إلا من خلال التعرف على أفكار الأمم الأخرى. وقضية الأصالة والمعاصرة لا يمكن تصورها والبحث فيها إلا بأن قوتنا نحو الترجمة. والتقدم في جميع المجالات أدبية وعلمية ومادية لا يمكن أن يتم أو يتحقق إلا بأن نعرف أفكار أمم الأرض قاطبة من مشرق الدنيا إلى مغربها، ولا أشك في أن فتح النوافذ حيث الهواء المتجدد النقي يعد أفضل ألف مرة من الهواء الراكد. إن ثقافتنا بدون الترجمة ستكون ثقافة مشوهة وعرجاء. ستكون معبرة عن الظلام لا النور. ومن يطلب منا عدم التعرف على أفكار الأمم الأخرى عن طريق الترجمة، إنما يهدف من وراء ذلك إلى أن يظل شبابنا محصوراً في معرفته على الأفكار المسطحة والتي لا نجد فيها عمقاً، أي عمق.

لقد نبهنا مفكرنا العملاق زكي نجيب محمود إلى أهمية الترجمة. ولم يكن هذا من جانبه مجرد دعوة نظرية، بل إنه ـ كما قلت ـ قد قام فعلاً بترجمة العديد من أمهات الكتب في مجالات شتى فلسفية وغير فلسفية.

بل يمكن القول بأن المتأمل في تحليلات زكي نجيب محمود لثقافة العصر وتصوره للحضارة، والتنوير، إنما يدرك تماماً أن الترجمة تعني التواصل بين الأجيال، تعني إقامة الجسور بين ثقافة وثقافة أخرى. إن الثقافة في انتقالها من ماضيها إلى حاضرها إلى مستقبلها، إذا كان حالها كالجسور التي على أساسها ننتقل من مكان إلى آخر، على أساسها نضمن التواصل بين الأجيال والأفراد في كل زمان وفي كل مكان، فإن من يدعونا إذن إلى أن ننصرف عن الترجمة، فإن حاله كحال من يدعو إلى هدم الجسور. إنه يريد فصل ما اتصل، لا وصل ما انقطع. ولسنا في حاجة إلى القول بأنه من الضروري وصل ما انفصل وليس فصل ما اتصل.

لقد كان الدكتور زكي نجيب محمود في دعوته التجديدية حريصاً الحرص كله على أن يبين لنا أهمية الاستفادة من أفكار الأمم الأخرى، أي الانفتاح على حضارة الغرب. إننا نجد هذا واضحاً سواء في كتبه الفلسفية أو في كتبه التي يغلب عليها أنها تعالج موضوعات أدبية. نعم إننا نجد هذا واضحاً تمام الوضوح في كتب عديدة تركها لنا، زكي نجيب محمود. ومن بينها الشرق الفنان وتجديد الفكر العربي والمعقول واللامعقول وحياة الفكر في العالم الجديد، وبرتراند رسل، وديفيد هيوم، والمنطق الوضعي ونحو فلسفة علمية، وجنة العبيط، وشروق من الغرب، وقشور ولباب، ومجتمع جديد أو الكارثة، والثورة على الأبواب، ومن زاوية فلسفية، وفي حياتنا العقلية، وفي فلسفة النقد، وهموم المثقفين، وثقافتنا في مواجهة العصر، قصة نفس، وقصة عقل، وعربي بين ثقافتين، وبذور وجذور، وحصاد السنين... إلى آخر تلك الكتب التي نجد فيها كما قلت دعوة إلى الأخذ بأسباب العلم وأسباب الحضارة.

بل نود أن نؤكد من جانبنا على أننا لا نجد تعارضاً - كما يتوهم البعض - بين اهتمام زكي نجيب محمود اهتماماً بالغاً بالدراسات المنطقية على النحو الذي نجده في المنطق الوضعي وخرافة الميتافيزيقا (موقف من الميتافيزيقا) ونحو فلسفة علمية، واهتمامه بتجديد الفكر العربي. ولا أشك في أن اهتمام مفكرنا العملاق بالدراسات المنطقية عند الغربيين قد فتح أمامه الطريق إلى السعي بكل قوة نحو حل مشكلة الأصالة والمعاصرة وتجديد فكرنا العربي. إن تمييزه بين المعقول واللامعقول كان ثمرة لإيمانه بالوضعية المنطقية كمنهج.

درس مفكرنا دراسة دقيقة المحاولات التي سبقته. ويمكننا القول بأننا نجد مواقف عديدة حول قضية التراث وصلته بعلوم الغرب وحضارته. فمن المفكرين كما سبق أن بينا في أكثر من موضع من هذا الكتاب، يعتمد على الحديث والحديث فقط أي الدعوة إلى المعاصرة فحسب دون أن يأخذ في اعتباره، الماضي من تراثنا، ومن هؤلاء سلامة موسى وحسين فوزي ولويس عوض. كما نجد أمثلة لأناس وجدوا أن الصحيح هو التراث، والتراث فقط، ومن بينهم مصطفى صادق الرافعي. وأيضاً نجد مفكرين قد حاولوا المزج بين القديم والجديد، بين التراث والمعاصرة ومن بينهم رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وطه حسين وعباس العقاد وتوفيق الحكيم.

وقد وجد زكي نجيب محمود أن الصحيح إلى حد كبير جداً إنما يتمثل في هذا الموقف الأخير، إنه موقف لا يرفض تراثنا لمجرد أنه قديم، ولا يرفض أيضاً الاعتماد على ثقافة الغرب وحضارة الغرب.

لقد انطلق مفكرنا وبكل ما يملك من وقت وجهد نحو البحث في مشكلة تجديد الفكر العربي، مشكلة الأصالة والمعاصرة، مشكلة المواكبة بين التراث من جهة، وتيار العصر والحضارة من جهة أخرى. لقد أخلص للبحث في هذه المشكلات إخلاصاً لا مثيل له. اهتم بالبحث في هذه القضايا التي ترتبط كل قضية منها بالأخرى وتقترن بها، أكثر من ربع قرن من الزمان.

نعم لقد استغرق منه البحث في هذه القضايا ما يقرب من ثلاثين عاماً. لقد أكد لي في لقاء تم بيننا منذ سنوات على ما سبق أن ذكره في كتابه الخالد، قصة عقل، قال إن تفكيره في المزج بين الثقافة العربية والثقافة الغربية قد بدأ في عام 1956 ثم صاغ الفكرة في عام 1960 وذلك في كتاب الشرق الفنان. إن هذا الكتاب يعد خطة تفكير، أي خطة بحث في المشكلة التي وهب لها عمره، مشكلة الأصالة والمعاصرة وما يدور حولها من البحث في كيفية تجديد الفكر العربي والبحث في أفضل الصيغ أو الحلول المناسبة، والبحث أيضاً في كيفية مواكبة تيار العصر، تيار الحضارة، والحضارة الغربية منها على وجه الخصوص.

إننا فيما يرى زكي نجيب محمود نجد النمط الحدسي الصوفي في بلدان الشرق الأقصى. ونجد النمط المنطقي في البلدان الأوروبية، أما نمط المزج بين الاثنين فنجده في البلدان العربية. إن لدينا القابلية الطبيعية للأصالة والمعاصرة. ومما ساعد على ذلك الديانات المنزلة كما أن الدين يحث على استخدام العقل.

لقد تميز زكي نجيب محمود، بحس نقدي غاية في الدقة والروعة أيضاً. حس يجعلنا نقف أمامه في إجلال وإكبار، تماماً كما نقف أمام الأهرامات وأبي الهول.

ولسنا في حاجة إلى القول وكما سبق أن ذكرنا، بأن الحس النقدي هو أهم ما يميز الفكر الفلسفي، أهم ما يعبر عن خصائص الموقف الفلسفي. وكل مفكر يبرز لديه الحس النقدي إنما يعد مفكراً عملاقاً، مفكراً شامخاً، مفكراً يحتل مكانة فريدة بحيث يتميز عن سواه من المفكرين. فأرسطو خالد لحسه النقدي. وابن رشد يعد عملاقاً لمنهجه النقدي. وتوما الأكويني يعد على رأس فلاسفة المسيحية في العصر الوسيط للبعد النقدي الذي يميزه عن فلاسفة المسيحية الذين سبقوه. والفيلسوف الألماني كانت Kant إنما تشطر فلسفته، الفلسفة الحديثة إلى شطرين، الفلسفة قبل كانت والفلسفة بعد كانت، وذلك لأسباب عديدة أهمها حسه النقدي البارز والذي تجلى في ثلاثيته النقدية: نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم. وطه حسين يعد عملاقاً لأننا قلما نجد ظاهرة ثقافية أو اجتماعية أو فكرية إلا ونجده قد تصدى

للبحث فيها على أساس اتجاهه النقدي. وزكي نجيب محمود يعد على رأس مفكرينا المعاصرين لأنه أعلى كلمة العقل فوق كل كلمة أقام تجديده للفكر العربي على أساس نقدي دقيق. والنقد هو أهم خصائص المجدد، لأن المجدد لا يكون مقلداً أو متابعاً للآخرين مجرد متابعة.

وليرجع القارىء العزيز إلى أكثر كتب زكي نجيب محمود سواء كانت في مجال الفلسفة أو كانت في مجال الأدب، وسيرى مقدار ما تمتع به مفكرنا من حس نقدي.

إن الحس النقدي التحليلي إذا كان يظهر بكل قوته عند مفكرنا سواء في كتبه الفلسفية أو في كتبه الأدبية، فإنه يظهر أيضاً بأعظم صورة حين يبحث زكي نجيب محمود في مجالات الفنون. لقد كتب صفحات عديدة رائعة في هذه المجالات الفنية. وعلى رأسها ما كتبه في مؤلفه، أيام في أمريكا.

ومن الواضح غاية الوضوح إذا حللنا تاريخ الفكر العالمي، إنه توجد صلة، وصلة وثيقة، بين الإيمان بالبعد النقدي من جهة، والمعارك الفكرية التي يخوضها المؤمن بدور النقد، المؤمن بعدم تقليد أو متابعة الآخرين تقليداً أعمى. ومن هنا نجده يدخل في معارك فكرية عديدة. لقد خاص تلك المعارك متسلحاً بالثقافة الغزيرة، متسلحاً بالشجاعة، مؤمناً بأفكاره التي أقامها على أساس ثابت وطيد متماسك البنيان. وإذا كان من حق كل إنسان أن يؤمن بالرأي الذي يعتقد بصحته، إلا أنه ليس من المعقول ولا المنطقي أن يلجأ نفر من أشباه الدارسين وأنصاف المثقفين إلى الهجوم على آراء مفكرنا لمجرد الهجوم. إن هجومهم على هذه الصورة الفجة يكشف لنا عن أن هجومهم إنما يعد جهلاً على جهل ولكن أكثرهم لا يعلمون. ماذا يريد هؤلاء الأشباه؟ هل يريدون منا العودة إلى عصور الظلام؟ هل يريدون لنا الانغلاق حول أنفسنا؟ لقد خاض زكي نجيب محمود معاركه الفكرية التي لا حصر لها دفاعاً عن طريق النور، دفاعاً عن تيار الحضارة بأجلى وأخصب معانيها. دفاعاً عن الإنسان وكرامة الإنسان.

ولنقف عند عبارة رائعة نجدها في كتابه العظيم: قصة عقل (ص 73-74). إنه يقول: إذا أنت أمعنت النظر في الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، ويمكن بلورتها في أربعة، وجدت جذرها المشترك هو اتخاذ الإنسان في حياته الدنيوية هو محور الاهتمام. وانظر على هذا الضوء إلى تلك الاتجاهات الأربعة: أحدها هو اتجاه الفلسفة التحليلية التي تعنى أكثر ما تعنى بفلسفة العلوم. والتي هي الفلسفة السائدة في بريطانيا، فما دامت تصب اهتمامها على التفكير العلمي، فهي بالتالي تقصر ذلك الاهتمام على ما هو ذو صلة بحياة الإنسان هنا على هذه الأرض، وثانيها هو اتجاه الفلسفة البرجماتية الذي

له السيادة في الولايات المتحدة الأمريكية وأساسه هو أن الفكرة تعد صحيحة إذا كانت نتائجها نافعة للإنسان فليس المهم هو أصل الفكرة من أين جاءت وكيف جاءت ؟ بل المهم هو ماذا عساها أن تثمر للإنسان من نتائج تنفعه في حياته، وثالثها هو اتجاه الفلسفة الوجودية في غربي أوروبا، ومدار تلك الفلسفة حرية الإنسان في القرار الذي يتخذه لنفسه ليكون بعد ذلك مسؤولاً عنه مسؤولية خلقية، ورابعها هو اتجاه الفلسفة المادية الجدلية السائدة في شرقي أوروبا، ومحورها هو أن الحياة الثقافية كلها بما فيها القيم الأخلاقية والجمالية، إنما تولدت عن الحياة الاقتصادية من زراعة أو تجارة وصناعة، فإذا غيرت من أسس الحياة الاقتصادية المادية، تغيرت بالتالي دنيا الثقافة، وإذن ففي مقدورنا أن نشكل العلاقات الاقتصادية تشكيلاً ينتهي بنا إلى إقامة حياة إنسانية تصون للإنسان حقوقه.

ويبين لنا مفكرنا أن الفكر في الغرب إذا كان اتجاهه وهمه الأول هو صون الإنسان من العوامل التي كانت تطحنه طحناً وتقهره قهراً، فإنه من الضروري إذن العمل على نشر مثل هذا الفكر في بلادنا وذلك حتى نتمكن من توفير وتقديس مكانة الإنسان وكرامته، بل لا مفر من قبول النتائج الفرعية التي تنبثق من تلك الجذور ومنها ما هو خاص بالنظرة العلمية الواقعية إلى الأمور، مادامت أموراً لا صلة لها بمشاعر الإنسان الخاصة. ومن هنا جاءت دعوة زكي نجيب محمود إلى الأخذ الصارم بالنظرة العلمية التجريبية مفرقاً في حياة الإنسان بين مجالين: مجال التفكير العلمي بكل تفريعاته، ومجال الحياة الوجدانية بشتى جوانبها، فما يصلح لذاك لا يصلح لهذا، فلكل منهما مواقف ولكل منهما معايير للرفض أو القبول.

ويقيني أن المهاجمين لفكر زكي نجيب محمود، واتجاه زكي نجيب محمود، إذا كانوا قد وضعوا في اعتبارهم هذه التفرقة عند مفكرنا لجنبوا أنفسهم الهجوم عن جهل أو عن تجاهل. وكم أساء الكثيرون إلى العديد من أفكار مفكرنا وخاصة تلك التي قال بها في كتابه: «خرافة الميتافيزيقا» ولم يضعوا في اعتبارهم أنهم أخطأوا نتيجة لتسرعهم في الهجوم دون مبررات معقولة يستندون إليها. إنهم لم يضعوا في اعتبارهم تأكيدات مفكرنا المستمرة على هذا المعنى، وهذه التفرقة. يقول مفكرنا (قصة عقل، ص 140): الإيمان بضرورة اللجوء إلى العقل وإلى العلم الذي هو في الحقيقة تجسيد للعقل، في رسم السبل الناجحة، يتضمن إيماناً بقدرة العقل الإنساني على الاضطلاع بما خلقه الله من أجله. لكن هل هذه الوقفة هي التي لها السيادة في حياتنا؟ كلا، فنحن نفاخر سائر الدنيا بأننا أصحاب عقول عامرة بوجدانها، لا فرق في ذلك بين أن يكون الموضوع المعروض للمعالجة مما تنفع أو لا تنفع فيها القلوب ووجدانها، ومن ثم كانت دعوتي

التي ما فتئت أكررها، بوجوب التفرقة الواضحة بين مجالين: مجال لا يصلح له إلا العقل بكل رصانته وبرودة، ومجال آخر من حق المشاعر أن تشتعل فيه ما شاءت لها حرارتها.

إن مفكرنا لم يقف في دراسته لقضية التجديد، وخاصة من خلال كتابيه «تجديد الفكر العربي»، «والمعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» عند التراث لمجرد أنه تراث، كما أنه لم يرفض التراث جملة وتفصيلاً. نعم لم يرفض التراث من أساسه كما يزعم نفر من المتسرعين وأشباه الدارسين الذين حشروا أنفسهم بين الدارسين للفكر الفلسفي، والفكر منهم براء. وليرجع القارىء إلى القسمين اللذين يتألف منهما كتابه الرائع «تجديد الفكر العربي» وخاصة الفصل التاسع من القسم الثاني وموضوعه «قيم باقية من تراثنا». وأيضاً فليرجع إلى القسمين اللذين يتألف منهما كتابه «المعقول واللامعقول» إنه يضرب أمثلة من التراث، أمثلة واقعية.

قلنا إن الدكتور زكي نجيب محمود قد وضع خطة العمل بالنسبة لهذا الموضوع، موضوع الأصالة والمعاصرة ابتداء من كتابه الشرق الفنان، فماذا نجد في هذا الكتاب؟ لنستمع إلى زكي نجيب محمود وهو يقول في هذا الكتاب ما يلي: - إنني أعتقد أن التفكير الفلسفي في أمة من الأمم مفتاح هام لفهم طبيعتها، فليس من المصادفات العارضة أن نرى الفلسفة الفرنسية عقلية، والفلسفة الانجليزية تجريبية حسية، والفلسفة الألمانية ميتافيزيقية مثالية، والفلسفة الأمريكية برجماتية عملية... فماذا نرى في الفلسفة الإسلامية مما يدلنا على طابع الشرق الأوسط؟ نرى المشكلات المعروضة للبحث هي مشكلات دينية لكن طريق معالجتها طريقة عقلية منطقية، فلا فرق إطلاقاً بين فلاسفة الشرق الإسلامي من جهة وفلاسفة الغرب المسيحي في العصور الوسطى من جهة أخرى لا في نوع المشكلات ولا في منهج البحث اللهم إلا أن الفريق الأول مسلم يختار مشكلاته من العقيدة الإسلامية، والفريق الثاني مسيحي يختار مشكلاته من العقيدة المسيحية لكن كل فريق من الفريقين يلتمس للعقيدة أساساً من العقل مستعيناً في ذلك بأدوات من الفلسفة اليونانية وبالمنطق الأرسطي على وجه الخصوص.

ويعطينا الدكتور زكي نجيب محمود أمثلة عديدة لما يقول به لكي يبين لنا أننا نجد في العالم طرفين مختلفين من حيث النظرة إلى الوجود، طرف منهما يتمثل في الشرق الأقصى: الهند والصين وما جاورهما ويتمثل الآخر في أوروبا وأمريكا، وبين الطرفين وسط يجمع بين طابعيهما هو الشرق الأوسط. لقد التقى الطرفان في الشرق الأوسط طوال عصوره التاريخية ففي حضارته تجاور الدين والعلم كما تجاور الفن والصناعة. ثم شاء الله لهذا الشرق الأوسط أن يكون مهبطاً للديانات المنزلة جميعاً فلم يلبث

رجال الفكر فيه أن حللوا عقائدهم الدينية هذه بحيث أقاموها على أسس عقلية كما هي الحال عند فلاسفة المسلمين. إن أهل الشرق الأوسط ينظرون إلى الوجود بالنظرتين معاً: بالنظرة الروحانية التي هي في صميمها نظرة الفنان التي تميز وحدها بلاد الشرق الأقصى وبالنظرة العقلية المنطقية التي تحلل وتعلل وتستدل، وهي النظرة التي تميز وحدها بلاد الغرب.

وقد انطلق الدكتور زكي نجيب محمود من هذه الفكرة الهامة إلى البحث في قضيته الكبرى، قضية الأصالة والمعاصرة، تلك القضية التي أخلص للبحث فيها أكثر من ربع قرن من الزمان. ويتحدث الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه «هموم المثقفين» الذي صدر عام ألف وتسعمائة وواحد وثمانين، عن ثقافة الغرب ويبين لنا أهمية الموروث من جهة وفكر المعاصرين من جهة أخرى، ويربط بين ذلك وبين كيف أن يكون للفرد وجهة نظر. إن ثقافة المرء فينا يقول زكي نجيب محمود هي وجهة نظره. ومن ليس له وجهة نظر يقيس إليها مواقف الحياة فليس هو بذي ثقافة حتى ولو كان أعلم علماء عصره في فرع من فروع العلم. يقول مفكرنا العملاق: إن ثقافة المرء هي وجهة نظره. وأرجوك أن تقف متمهلاً عند كلمة وجهة. فوجهة النظر هي الاتجاه الذي نرسل البصر في طريقه.

ولو راجعت الحياة الثقافية في مصر خلال القرن الثامن عشر أي قبيل أن يصل إليها نابليون بحملته العسكرية والعلمية معاً لوجدتها متجهة ببصرها نحو خزائن الكتب الموروثة، تحفظ ما فيها وتشرحه وتضع له الهوامش، فكان العلماء هم الحافظون لما هو مذكور في صفحات تلك الكتب مع تفاوتهم بعد ذلك في درجة فهمها واستيعابها، ومعنى هذا هو أن ثقافة القوم عندئذ أي وجهة نظرهم هي العودة إلى الماضي. ثم أخذت تلك الوجهة تتغير في الثلث الأول من القرن التاسع عشر بأن مدت البصر عبر البحر إلى أوروبا لا لتضع شيئاً جديداً مكان شيء قديم بل لتضيف جديداً إلى قديم. ولو أخذنا رفاعة الطهطاوي علامة على تلك المرحلة، وجدنا الاتجاه الثقافي هو المجاورة بين قديم موروث يحقق ويعاد نشره، وجديد وافد من أوروبا في صورة كتب تترجم إلى اللغة العربية. ومضت بنا الأيام إلى الربع الأخير من القرن الماضي وهو عصر الشيخ محمد عبده، فإذا بصراع ينشأ بين ثقافتين أي بين وجهتين للنظر، أما أولهما فهي التي يختارها محمد عبده وهي أن يلم بما يدور في أوروبا من فكر لا ليأخذه بل ليرد عليه إذا وجد فيه مساساً بعقيدته ووجهة نظره، وأما الثانية فهي التي أوجزها الخديوي إسماعيل بقوله إنه يريد لمصر أن تكون قطعة من أوروبا. وبعد ذلك يمضي بنا الزمن إلى العشرات الأربع الأولى من هذا القرن العشرين. ويحدد لنا زكي نجيب محمود

خصائص تلك الفترة ويرى أنها كانت تتبلور في محاولة التأليف في صيغة واحدة بين ما هو وافد من أوروبا وما هو موروث أسلافنا. وأبطال تلك الحركة هم قاسم أمين ولطفي السيد وطه حسين والعقاد والمازني وهيكل وتوفيق الحكيم. وكان الدمج بين المصدرين في وجهة نظر واحدة هو نفسه الخلفية الثقافية التي ولّدت إبداعاً في الفكر والأدب والفن، أي التي نتج عنها الوليد الجديد الذي لا هو من التراث وحده ولا من أوروبا وحدها، ومن هنا ظهرت القصة العربية والمسرحية والفكر العربي في شتى الميادين.

وبناء على ذلك كله يجيب زكي نجيب محمود على التساؤل حول ثقافة الغد وكيف نريدها أن تكون، بأن يقول أننا يجب أن نمضي بكل قوانا في مطالعة المعاصرين من بناة الحضارة الجديدة.

يقول زكي نجيب محمود: لقد كانت لنا وجهة نظر تجسّدت في رفاعة الطهطاوي، ووجهة نظر بعدها تمثلت في محمد عبده، ووجهة نظر ثالثة حملها وأشاعها رجال العشرينات من هذا القرن بصفة خاصة وهي وجهات اختلف بعضها عن بعض لاختلاف العصر والظروف. أما اليوم فقد غابت عنا وجهة النظر التي يمكن أن نعرف بها وتعرف بنا. والمطلوب من ثقافة الغد أن تعيد لنا ما غاب عنا لنتجانس في الرفض والقبول.

والواقع أن زكي نجيب محمود قد اعتز في دعواته التجديدية العظمى اعتزازاً كبيراً بالعلم كما اعتز اعتزازاً كبيراً بالعقل ولا شك في أن مفتاح فكر زكي نجيب محمود إنما يتمثل أساساً في إيمانه بالمنجزات العلمية ودور العلم في حياتنا، وأيضاً استناده إلى العقل بحيث يكون العقل هو الرائد، هو المعلم، وهو المرشد، بالإضافة إلى حرصه على الربط بين الفكر ومشكلات الحياة. أن يقول على سبيل المثال في كتابه المنطق الوضعي: أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على أصحابه ولا على الناس شيئاً وعندي أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه.

وما يقوله في المنطق الوضعي يؤكد عليه في العديد من كتبه وخاصة «حياة الفكر في العالم الجديد» و«نحو فلسفة علمية». وإذا كانت دعوته التجديدية تستند إلى العقل كما استندت إلى العلم، فإن دفاعه عن العقل يعد واضحاً بارزاً في كل كتاباته ومن بينها تجديد الفكر العربي، والمعقول واللامعقول، ومجتمع جديد أو الكارثة.

أما ربطه بين الفكر ومشكلات الحياة التي نعيشها فإنه أيضاً يعد من أبرز الأشياء

التي يصادفها القارىء والدارس لكتبه ومقالاته الرائعة استمع إليه في أول سطور تقديمه لكتابه الممتاز: «مجتمع جديد أو الكارثة». إنه يقول: ليس الفكر ترفاً يلهو به أصحابه، كما يلهو بالكلمات المتقاطعة رجل أراد أن يقتل فراغه، بل إن الفكر يرتبط بالمشكلات التي يحياها الناس حياة يكتنفها العناء فيريدون لها حلاً حتى تصفو لهم المشارب، وبمقدار ما نجد الفكرة على صلة عضوية وثيقة بإحدى تلك المشكلات نقول أنها فكرة بمعنى الكلمة الصحيحة.

وهذا القول من الدكتور زكي نجيب محمود إنما يدلنا على إيمانه بأهمية الربط بين الفكر والفلسفة من جهة، والمجتمع من جهة أخرى، بمعنى أن تتحدد قيمة الفكرة على أساس مساهمتها في حل المشكلات الفكرية والاجتماعية في وطننا العربي، وما أكثر تلك المشكلات، الواقع أنني أجد نفسي - كما قلت في البداية - عاجزاً تماماً عن تحليل كل الأبعاد الفكرية عند مفكرنا زكي نجيب محمود في هذه الصفحات القليلة، لأن أفكاره - كما قلت - بالغة العمق والدقة والثراء وتحتاج إلى مجموعة من الكتب والدراسات والبحوث حتى يستطيع الفرد منا أن يستوعبها على الوجه الصحيح والدقيق.

والواقع أن أبرز ما يتميز به زكي نجيب محمود إنما هو حسه النقدي والذي ظهر بأجلى صوره في موقفه من الفكر العربي وكيف نجد مواكبة بين هذا الفكر وبين تيار العصر والحضارة.

إنه يقول في كتابه قصة عقل (ص 217): لقد قرأت ما قرأته (التراث العربي) ليكون حكمي عليه قائماً على معايير عصرنا نحن، من حيث انتفاع الناس به وعدم انتفاعهم، إنني قرأت ما قرأته من التراث العربي قراءة مثقف يعيش في القرن العشرين، ويتنفس في مناخ حضاري له خصائصه ومقوماته، ويريد أن يرى الحبل موصولاً بينه وبين أسلافه. ولكنه في الوقت نفسه يشعر بأنه ما كل ما عاشه أولئك الأسلاف صالح له هو ولزمانه ولكنه لا بد بحكم طبائع الأمور ذاتها، أن يكون في حياة الأسلاف كذلك ما يجوز - بل ما يجب - أن يبقى ليبقى الرباط.

إن المعيار الذي على أساسه نقبل موقفاً من التراث ونرفض موقفاً آخر، إنما يتمثل في العقل وأحكامه، كما يتمثل في مدى ملاءمته لروح العصر وحضارته.

لقد أخلص مفكرنا العملاق للبحث في قضية الأصالة والمعاصرة إخلاصاً لا حد له. إنه يقول إن قضية الجمع بين أصالتنا وضرورة معايشتنا لعصرنا ربما كانت أهم ما تعرضت له من اهتمامات بالتفكير والكتابة. لقد أصبحت على يقين من أن هذه المسألة هي أم المسائل الثقافية جميعاً. إنها القضية التي يصح أن نقول حيالها قول هاملت في

أزمته النفسية: أن أكون أو لا أكون ذلك هو السؤال. (قصة عقل، ص 222).

أما عن معاركه الفكرية، فما أكثرها. لقد أدت أفكاره كما هو الحال عند المجددين في كل عصر إلى كثير من المناقشات والجدال حولها. لقد بعثت الحياة الفكرية في عالمنا العربي المعاصر من مشرقه إلى مغربه.

وإذا كنا نجد أناساً من أشباه المثقفين ومن أنصار التقليد، ومن المتمسكين بطريق الظلام يحلو لهم الهجوم على بعض أفكار رائد فكرنا العربي في مصر المعاصرة، فإننا نقول لهم: لكم دينكم ولنا دين.

هذا هو زكي نجيب محمود عميد الاتجاه العقلي والذي دعا إلى تمجيد العقل باعتباره الدليل والحكم.

هذا هو مفكرنا الشامخ العملاق الذي لا تستطيع أن تفهم حقيقة فكره واتجاهه إلا إذا قرأت وحللت كل ما كتب، كلمة كلمة، وأمعنت في فكره وما أعظمه من فكر. هذا هو منارتنا الثقافية. هذا هو الرجل الذي دخل تاريخ فكرنا العربي المعاصر وتاريخ أدبنا المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها.

إنني إذا كنت أختلف معه حول فكرة أو أكثر من الأفكار التي قال بها، فإن هذا يدلنا على عظمة فكره وثراء اتجاهه العقلي التنويري.

ونود فيما يلي أن نقدم تحليلاً نقدياً لآخر ما كتب مفكرنا زكي نجيب محمود، وهو كتابه: حصاد السنين.

كتاب: حصاد السنين
تأليف: د. زكي نجيب محمود

أعتقد اعتقاداً لا يخالجني فيه أدنى شك، بأن كتاب الرائد والمعلم والمفكر العملاق، زكي نجيب محمود، كتاب حصاد السنين يعد أهم كتاب أصدرته مطابعنا العربية في السنوات الأخيرة. إن هذا الكتاب لا يمكن أن يستغني عنه أي مهتم بفكرنا العربي الحديث من قريب أو من بعيد. أي مهتم بالسيرة الذاتية للدكتور زكي نجيب محمود، وهو من هو في ريادته الفكرية الشامخة على امتداد عالمنا العربي المعاصر من مشرقه إلى مغربه.

نعم إن هذا الكتاب يعد فخراً لنا جميعاً كعرب. إنه يعد معبراً عن فكر ثاقب، ونظرة فلسفية متميزة، بذل فيه صاحبه جهداً، وجهداً منقطع النظير. يدرك ذلك المحلل

لهذا الكتاب ومنذ أول صفحة من صفحاته حتى آخر سطور الكتاب، وبحيث تقول بلا تردد، بأننا لا نتصور أي مهتم بقضايا الفكر والثقافة، إلا إذا وقف عند كل صفحة من صفحات هذا الكتاب الخالد على مر الزمان. لقد أضاف به الدكتور زكي نجيب محمود إلى أمجاده الفكرية، أمجاداً أخرى ما أعظمها وما أروعها، وبحيث تقول إن زكي نجيب محمود يعد هرماً فكرياً، يعد أستاذاً لجيل وأجيال من الباحثين والدارسين.

يقع الكتاب في 425 صفحة ويتضمن مقدمة ومجموعة من الفصول، من بينها:

- تغريدة البجع.
- منهج جديد.
- سنوات التحول.
- رؤية واضحة.
- نار ونور.
- فرار إلى مدينة الأحلام.
- الصورة من بعيد.
- مطالع النور.
- المطبوعة الزرقاء.
- في سبيل الوضوح.
- رؤية موحدة.
- إرادة التغيير.
- خيوط تلاقت.
- نهاية الطريق.

ويعد هذا الكتاب آخر كتاب قام بتأليفه زكي نجيب محمود، لقد قام بتأليف هذا الكتاب بعد صدور كتب له، ولا حصر لها، ومن بينها على سبيل المثال، شروق من الغرب، وتجديد الفكر العربي، وموقف من الميتافيزيقا، قصة نفس، وقصة عقل، وهموم المثقفين، وعربي بين ثقافتين، والمعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، وهذا العصر وثقافته، والشرق الفنان. وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك.

إن الكتاب الذي نحن بصدد الحديث عنه، كتاب حصاد السنين، لا يمكن

فهمه حق الفهم، إلا إذا قرأنا كل التراث الذي تركه لنا مفكرنا العملاق، زكي نجيب محمود، لا يمكن إدراك ما فيه من أفكار إلا إذا وضعنا في اعتبارنا الدور الحيوي والرائد الذي قام به زكي نجيب محمود، والذي يقف على قمة عصر التنوير في مصر وعالمنا العربي.

ويقول زكي نجيب محمود في السطور الأولى من مقدمة كتابه (ص 5): أحس الكاتب أنه وقد بلغ الخامسة والثمانين من عمره وانتابته عوامل الضعف والمرض أنه قد اقتربت سيرته الثقافية من ختامها مما أوحى له بأن يكتب هذا الكتاب ليقدم به إلى قارئه صورة للحياة الثقافية كما عاشها أخذاً وعطاءاً وهي حياة طال أمدها حتى بلغ - عند كتابته هذه السطور - ما يزيد قليلاً عن ستين عاماً، بدأت قبيل سنة 1930 م. وطالت حتى أوشك الزمن على الدخول في سنة 1991م. ولقد حرص الكاتب أشد الحرص على أن يصور حياته العلمية والأدبية خلال هذه الفترة الطويلة، في نزاهة يتجرد بها عن الهوى ما كان ذلك في مستطاع البشر.

هذه العبارة تكشف عن الدور الحيوي والرائد الذي قام به عملاق الفكر وهرم الثقافة العربية في عصرنا الحديث. وإذا كنا نتحدث في هذه الأيام عن التنوير وقضاياه، فإنني أعتقد اعتقاداً راسخاً بأن كل سطر كتبه زكي نجيب محمود وفي أي كتاب من كتبه، إنما يعد من جانبه إسهاماً قوياً في رحلة التنوير، والبعد عن الظلام واللامعقول.

لقد دافع زكي نجيب محمود عن حياة النور. أخلص إخلاصاً بغير حدود لقضيته الكبرى، قضية الأصالة والمعاصرة. حدد لنا أبعاد الصيغة الثقافية التي تلزمنا كعرب في عصرنا الحديث. إنه يقول في مقدمة كتابه (ص 18): ومنذ عام السبعين، أخذ الكاتب يصدر كتاباً إثر كتاب، ومقالاً بعد مقال ليشرح ما يراه من الصيغة الثقافية المطلوبة، التي نضفر فيها خيطين معاً: أولهما الجانب الذي استبقيناه من ثقافة أصيلة زرعت في أرضنا العربية وأثمرت، وثانيهما جانب متصل بالعلوم في صورتها الجديدة، والمنهج التقني المميز لهذا العصر وغير ذلك مما هو حيوي لإقامة الحضارة على الصورة التي منها يتألف عصرنا في المقام الأول. فهذا كله يجب استزراعه في أرضنا من شتلات نستوردها من مراكز الحضارة الجديدة في الغرب. ومن الجانبين: ما هو أصيل أنتجناه نحن على امتداد تاريخنا، وما هو مجلوب من بناة الحضارة الجديدة، تتألف الصيغة الثقافية الجديدة للوطن العربي.

هذه العبارة الخالدة التي يقول بها مفكرنا زكي نجيب محمود، تضع أمامنا رؤية واضحة محددة، وتنير لنا الطريق. والواقع أن الفرد منا إذا قرأ هذه العبارة وقارن بينها

وبين آلاف الصفحات التي يكتبها أناس يقولون عن أنفسهم إنهم أصحاب مشروعات فكرية، فإنه سرعان ما يقول لنفسه: إلى الجحيم أيتها المشروعات الزائفة التي تعد معبرة عن مجموعة من الكلمات المتقاطعة وينساها الإنسان بمجرد قراءته لها، لأنها لا تحدد لنا الطريق. لا تنير أمامنا السبيل. إنها كلمات يسودون بها آلاف الصفحات ويزعمون لنا أنها تعد مشروعات فكرية، وما هي بمشروعات فكرية، بل مشروعات للتخبط والضلال الفكري وبئس المصير.

إن القارىء لكتب زكي نجيب محمود، ومن بينها كتابه الأخير، حصاد السنين، يستطيع القول بكل يقين، إن الرؤية عند مفكرنا تعد واضحة. لقد حدد لنا الطريق. كشف عن الأدوات التي يجب أن نلجأ إليها إذا أردنا لأنفسنا طريق التقدم والبعث الجديد. ولكن ماذا نفعل ونحن نرى مجموعة من المتخلفين عقلياً والذين يزعمون لأنفسهم أنهم أساتذة وما هم بأساتذة، بل أشباه أساتذة، يقومون بالهجوم على أفكار رائدنا زكي نجيب وذلك عن طريق اللجوء من جانبهم إلى استخدام عبارات هلامية عرجاء تذكرنا بالكائنات المشوهة الخلقة، ويزعمون عن طريقها أنهم أصحاب مشروعات فكرية، وهي مشروعات زائفة تحسبها داخلة في إطار الفكر، والفكر منها براء. ولم لا؟ والفرق بينها وبين الفكر كما ينبغي أن يكون، أكبر من الفرق بين الإنس والجن، بين القطب الشمالي والقطب الجنوبي.

وفي نغمة لا تخلو من الحزن والأسى، يكتب رائدنا مقالته الأولى في الكتاب، كتاب حصاد السنين وتحت عنوان تغريدة البجع: «يقال عن البجعة أنها إذا ما دنت من ختام حياتها سمعت لها أنات منغومة تطرب آذان البشر، ولا يمنع طربها أن تكون تلك الأنات صادرة - على الأرجح - من ألم يكويها، ومن هذه التغريدة الجميلة قبيل موتها جاء التشبيه عند أدباء الغرب الذي يصفون به عملاً جيداً أنجزه صاحبه ليختتم به حياته، إذ يقولون عنه إنه تغريدة البجعة، وقد أراد هذا الكاتب أن يقولها عن نفسه، لأنه لا يتوقع أن يقولها عنه سواه» (ص 20).

ويحلل لنا الدكتور زكي نجيب محمود جوانب كثيرة من حياته الفكرية تحليلاً يعد غاية في الصدق والأمانة والموضوعية. ونقول إن حياة هذا الرائد العملاق تصلح أن تكون دليلاً هادياً لكل شبابنا في هذا العصر الذي نعيشه على وجه الخصوص. إن في حياته الفكرية مجموعة من الدروس التي تصلح أن تكون دستوراً لنا. إنه بذكائه الحاد يجاوز مرحلة التحصيل والحفظ، إلى مرحلة النقد، وذلك منذ السنوات الأولى من حياته الفكرية. ولعل ما يدلنا على ذلك تمام الدلالة، قوله: وصاحبنا منذ أوائل شبابه

كان على يقظة كافية تحثه أن يرى ويسمع ويقرأ، فكان له بهذا كله أن تجمعت لديه أفكار من هنا وهنا وهناك، تتفق أحياناً وتتعارض أحياناً، وقد كان يمكن أن يقف عند هذا الحد من التحصيل الذي يجمع ولا يعرف كيف ينتقي ويختار، وما أكثر ما تصادف بين الدارسين والقارئين من وقف عند عملية الجمع والتحصيل والحفظ، لكن صاحبنا بتوفيق الله قد وجد في تكوينه دوافع داخلية تدفعه إلى مجاوزة تلك المرحلة إلى ما بعدها، وأعني مراجعة المحصل مراجعة نقدية تقبل هذا وترفض ذاك وتعدل من ذلك، حتى يحس بنفسه وقد اطمأنت لوجهة من النظر تستريح لها، فتشعر وكأنما جاءت تلك الرؤية ثمرة طبيعية من إبداعها، وليست شيئاً غريباً أقحم عليها (ص 22).

هذه العبارة تكشف لنا عن الفرق، والفرق الدقيق بين المقلد والمجدد. فالمقلد يردد عادة مجرد ترديد الأفكار التي يقوم بحفظها وتحصيلها من بين ثنايا الكتب التي يقوم بقراءتها، أو الأقوال التي يسمعها تتردد على أفواه الناس، أما المجدد فإنه يجاوز تلك المرحلة بحثاً عن الأفضل، وبحيث لا يكون عالة على أفكار الآخرين. إن المقلد ينظر إلى أسفل، أما المجدد وهو الذي يقوم بعملية إعادة البناء، فإنه ينظر إلى أعلى. وفرق، وفرق كبير كما قلنا، بين من يلتقط الثمرة من على الأرض، وبحيث يكون عالة على الآخرين، وبين من يصعد بنفسه إلى الشجرة حتى يحصل على الثمرة. هذا ما نقول به باستمرار.

ويبين لنا مفكرنا كيف عاش حياته الواعية في عالم الأفكار أكثر مما عاشها مع الناس. وحتى لا يساء فهم هذا الجانب، نرى الدكتور زكي نجيب يقوم بتحليله وشرحه، وذلك من عدة جوانب من بينها أن دنيا الأفكار لا تقتضي العزلة الكاملة عن الحياة اليومية، والدليل على ذلك اهتمام زكي نجيب بأداء الواجبات الاجتماعية وحرصه على إقامة الروابط بينه وبين الآخرين (ص 24).

ومن بينها أن الدكتور زكي نجيب لا يملك منع نفسه من محاولة «التعليل» لأي شيء يلفت نظره في ظواهر الحياة. إنه يبحث لكل ظاهرة سلوكية عما يفسرها، وهو بحث يتم أكثره في صمت ويخرج أقله إلى العلانية (ص 25).

ومن بينها، الرغبة الشديدة في أن يعتصم بجدران بيته، وأن يوغل فينكفىء على دخيلة نفسه يجتر من مكوناتها ما عساه يطفو على سطح الوعي من ذلك المكنون (ص 26).

والواقع أن الدكتور زكي نجيب محمود لم يسع يوماً إلى الشهرة. لم يسع إلى بريق المناصب. لقد أخلص للفكر إخلاصاً بغير حدود. وإذا كان قد عاش في عالم

الأفكار أكثر مما عاش مع الناس، إلا أن أفكاره كانت وستظل هادية للناس طوال أجيال وأجيال. لم تكن عزلة سلبية، بل كانت عزلة إيجابية. عزلة ينبغي أن يتمسك بها كل من يتمسك بدولة الفكر. ومن يقف عند الصفحات التي حلل فيها رائدنا زكي نجيب ما يقصده بعالم الأفكار وعالم الناس، فإنه سيتعرف على الفرق، والفرق الشاسع بين المفكر كما ينبغي أن يكون، وبين أناس لا يتكلمون إلا بحكم مناصبهم، أناس لا يذكرهم الآخرون إلا بتأثير الدعاية والطبل الأجوف.

إن حياة الدكتور زكي نجيب لا تعني الغربة عن الآخرين. استمع إليه أيها القارىء العزيز وهو يقول: (ص 27): «إن الوحدة العددية لمن يعتكف، وأعني حين يكون الإنسان في هدوء عزلته، ليست بالضرورة غربة يغترب فيها عن الناس وما يحيون به ويفكرون فيه، بل إنها كثيراً ما تكون هي الفرصة الذهبية للاتصال بخيرة الناس يستمع إليهم فيما يقولونه شرحاً لأفكارهم وتعبيراً عن وجدانهم، وأنها لأفكار، وأنه لوجدان لم ينزع من خلاء، بل استصفاه واستقاه هؤلاء المؤلفون من صميم الحياة التي يحيونها في دنيا الفعل والتفاعل».

ويذكر الدكتور زكي نجيب محمود مجموعة من الأعلام، مبيناً قيمة الأدوار التي قاموا بها وذلك في النصف الأول من القرن العشرين. لقد كان هؤلاء الأعلام ـ فيما يقول ـ يجسدون بأشخاصهم وبأعمالهم روح هذا العصر الجديد، كل منهم في جانب من جوانب تلك الروح. وإذا كان الدكتور زكي نجيب محمود يذكر هؤلاء الأعلام، فإنه يعطينا بذلك درساً في الوفاء، وبياناً بأن المفكر لا يبدأ من فراغ. ويقيني أننا إذا أخذنا ذلك في الاعتبار، فإنه سيتبين لنا تماماً أبعاد تلك المشروعات الوهمية التي ينسبها أناس إلى أنفسهم ويزعمون بأنهم بدأوا من فراغ، بل إن هؤلاء الأشباه أصحاب تلك المشروعات الزائفة يقومون بالهجوم على أعلام كبار دون أن يضعوا في اعتبارهم أن هؤلاء الأعلام يمثلون الأصول، يمثلون الريادة الحقيقية، وسواء اتفقنا معهم أم اختلفنا. إن العبارة التي سنوردها بعد قليل من كتاب حصاد السنين تكشف لنا عن حدة ذكاء زكي نجيب واطلاعه الواسع ورؤيته النقدية الفلسفية. لقد استطاع الكشف عن أخص خصائص فكر كل واحد من هؤلاء الأعلام. يقول زكي نجيب محمود (ص 31 - 32). لقد كان هؤلاء الأعلام يجسدون روح هذا العصر الجديد، كل منهم في جانب تلك الروح: أحمد لطفي السيد بما ينادي به من وجود الحرية الفردية المسؤولة، رجلاً كان ذلك الفرد أو امرأة، وطه حسين بما عمل على إشاعته في النفوس من إزاحة التقديس عن حقائق التاريخ... وعباس محمود العقاد بمجموعة دواوينه الشعرية، إنما قدم للناس تطبيقاً مجسداً للفردية المستقلة الحرة التي اضطلع لطفي السيد بالدعوة إليها في مجال

السياسة. ويمكن القول كذلك بأن أمير الشعراء أحمد شوقي قدم إلى الأمة العربية شعراً يرسخ في قلوبهم روح الانتماء القومي.. ولئن كان شعر العقاد تعبيراً عن الفردية في وجودها السياسي، فإن جماعة «أبولو» التي تكوّنت في أوائل الثلاثينات، حرصت على أن تمثل بشعر شعرائها روح الفردية من جانبها الوجداني الخاص، وهكذا نستطيع أن نجد في روادنا من أعلام الجيل الماضي مرايا تعكس صورة العصر من شتى جوانبه.

ويبين لنا الدكتور زكي نجيب محمود كيف كان الحوار في تلك الفترة بين روادنا وبين بعض رواد الغرب، وذلك حتى تكتمل الصورة، فهو يقول (ص 32): لم تكن الروح التي طالبت بأن تهدم الصورة الحضارية التي تعفّنت بحلول هذا القرن، تقتصر علينا، بل العكس ربما كان أقرب إلى الصواب، إنها كانت قبل ذلك مشتعلة عند أعلام أوروبا من رجال الفكر والأدب، وجاءتنا نحن ومضات من ضيائهم، بما كان قد توطد من صلات بين رواد حياتنا الثقافية ورواد حياتهم هناك في الغرب، إلا أن انعكاس الضوء على مرآتنا قد جاوز حدود الأصل ليثور على ذلك الأصل الوافد نفسه، كلما تعارض مع ركائز ثقافتنا، ومن هنا رأينا بين روادنا من شغل نفسه بالرد الرافض لما يكتب عبر البحر أو يقال، على غرار ما فعل الأفغاني في «الرد على الدهريين» والشيخ محمد عبده في الرد على «هانوتو» «ورينان»[1]، والعقاد في الرد على كثير مما قاله مستشرقون كتبوا عن الإسلام والمسلمين. وإلى جانب هؤلاء الذين تأثروا بما كتب أو قيل في الغرب وتولوا الرد عليه، كانت هنالك جماعة تتخذ أسلوباً آخر في إيجاد التوازن الثقافي الذي يصون الهوية العربية الإسلامية حتى لا تنجرف مع تيار الفكر المنقول، تتمثل تلك الجماعة في أفراد عرفوا كيف يكتبون بأقلام عربية قومية رصينة، مادة عربية وإسلامية أصيلة، كالذي نراه عند مصطفى صادق الرافعي، وأحمد حسن الزيات، والشيخ عبد العزيز البشري وغيرهم.

لقد ذكر زكي نجيب محمود هذه النماذج لكي يبيّن لنا كيف وقف في شبابه الطموح وسط أعصار من رياح التجديد والتغيير.

وينتقل مفكرنا ورائدنا زكي نجيب في الفصل الذي جعل عنوانه «نار ونور» إلى الحديث عن معالم ثقافية أخرى، لم يكن إزاءها متأثراً فحسب، بل كان مؤثراً، كان له دوره الحيوي والفعال بالنسبة لها. فهل يمكن أن ننسى نشاطه الكبير في لجنة التأليف والترجمة والنشر، وهي من أعظم لجان التأليف والنشر في القرن العشرين وفي عالمنا

(1) راجع الجزء الخاص بالشيخ محمد عبده من كتابنا.

العربي؟ لقد سعت إلى تحقيق الأهداف التي قال بها رفاعة الطهطاوي في ثلاثينيات القرن التاسع عشر.

ويشرح زكي نجيب هذه الأهداف الثلاثة، فهي تريد قناتين تنتهيان إلى ثالثة تغذيانها بما تحملانه من رحيق. والقناتان هما إحياء الماضي الذي يستحق الأحياء ونقل من ثقافة الغرب لما يستحق أن ينقل، فيكون الأمل المرجو بعد ذلك هو أن يتلاقى الغذاء آتياً من نفائس آبائنا من قناة الإحياء، وآتيا من نتائج الغرب قديمه وحديثه على السواء من قناة الترجمة. فإذا صادف ذلك المركب الغذائي موهبة أبدعت جديداً بوحي مما استقبله من هنا ومن هناك (ص 35).

فأين نحن الآن من هذه اللجنة الثقافية. لقد تحولت أكثر دور النشر في عالمنا العربي إلى أدوات تجارية: تحولت إلى أدوات لنشر الفكر المظلم تحت تأثير الدولار، وسحر الدولار. أين نحن الآن من الجهد الكبير الذي بذله أعضاء لجنة التأليف والترجمة والنشر، وهم أناس آمنوا بوطنهم أناس أدركوا أهمية الفكر الجاد ولم يكونوا كهؤلاء الذين انتشروا الآن في عالمنا العربي ويقومون بالصراخ والضجيج ويقولون عن أنفسهم أنهم من الشعراء، وليس بينهم وبين الشعر أية صلة من قريب أو من بعيد. يقولون إنهم ينتجون فكراً إبداعياً، في الوقت الذي نجده في حقيقته مجموعة من الكلمات المتقاطعة لا تصدر إلا عن أناس بلغوا أقصى درجة من التخلف العقلي وبئس المصير.

يقول زكي نجيب محمود (ص 35): وهكذا أراد مؤسسو لجنة التأليف والترجمة والنشر[1]، وهو أن تنقل بالترجمة عن الغرب ما تختاره من نتاجه وأن تقوم على نشر ما ترى نشره من التراث وذلك بعد تحقيقه، ثم تترك للمواهب المبدعة أن تؤلف من لدنها ما تثمره تلك المواهب، وكان أحمد أمين هو المهندس الأول الذي يضع المطبوعة الزرقاء لما ينبغي أن تسير عليه خطوات البناء، فهو بحق طهطاوي القرن العشرين في مصر.

إن الفصل الذي كتبه زكي نجيب محمود تحت عنوان نار ونور يصلح تماماً أن يكون سجلاً للحياة الثقافية في مصر والعالم العربي في فترة من الزمان إنه يعد سجلاً فكرياً من النادر أن نجد له مثيلاً في الكتب التي اهتمت بتحليل الحياة الفكرية في عالمنا العربي، ومصر على وجه الخصوص. فالصفحات من 34 حتى 46 تعد وثيقة هامة تكشف عن الأوضاع الثقافية في مصر، وصلتها بما يحدث في أرجاء العالم، ومدى تأثيرها في أفكار رائدنا العملاق زكي نجيب محمود. إنه ينظر إلى الأوضاع الثقافية من

(1) راجع الجزء الخاص بأحمد أمين من كتابنا.

خلال رؤية نقدية، ويقارن بين تلك الأوضاع، وما يحدث الآن.

وينتقل الدكتور زكي نجيب محمود في فصل من فصول الكتاب بعنوان «منهج جديد» إلى بيان التفرقة بين فكر وفكر، بين منهج ومنهج. يحلل تحليلاً دقيقاً العديد من الألفاظ. ويقول مفكرنا في عبارة غاية في الدقة والروعة (ص 59): «والسعي وراء مزيد من المعرفة بطبائع الأشياء وحقائق المعاني، هو بمثابة الجوهر في حركات التنوير. فكلما زدنا أبناء الأمة إدراكاً للمعارف الصحيحة عن دنياهم، زدناهم بالتالي «نوراً» وعكس ذلك هو الظلمة والظلام والظلم، نعم، نعم، إن «الظلم» صنو «الظلام» لغة ومعنى. فإذا رأيت الظلم قد باض وأفرخ في هذا الركن أو ذاك من أركان الوطن العربي، فاعلم أن علة ذلك هو أن غشاوة قد حجبت «النور» عن الأفئدة لقلة ما يعرفونه ومع القلة جاءت كذلك أغشية من ضباب الخلط والغموض، ومن أجل هذا قامت في الناس حركات «التنوير» كلما دعت دواعيها، ولب «التنوير» هو مزيد على مزيد من معرفة صحيحة واضحة.

ويقيني أن من يتحدثون عن التنوير الآن يجب أن يضعوا في اعتبارهم هذه العبارة الرائعة والدقيقة. ولو كانوا قد وضعوا ذلك في اعتبارهم، لما قالوا بعباراتهم الخطابية الإنشائية الفارغة من المضمون والتي لا صلة بينها وبين التنوير من قريب أو من بعيد.

ويواصل الدكتور زكي نجيب محمود حديثه عن رحلته الفكرية ويقف عند الكثير من المحطات الفكرية الهامة ويكشف عن مدى تأثره بها، وتأثيره فيها. والواقع أن حديثه عن رحلته الفكرية في كتابه حصاد السنين يعد جزءاً لا يتجزأ مما وجدناه في كتابيه العظيمين: قصة نفس، وقصة عقل. ومن هنا يكون من الضروري لفهم أبعاد شخصية رائدنا ومعلمنا زكي نجيب محمود، الرجوع إلى كتابه حصاد السنين وبحيث يقوم المرء بدراسته مع كتاب قصة نفس، وقصة عقل.

بل إن كتاب حصاد السنين يعد تاجاً بالنسبة لبقية كتب زكي نجيب. إنه يوضح لنا العديد من الأمور التي لا بد من معرفتها حتى ندرك الأهداف السامية والنبيلة والتي سعى إلى تحقيقها من خلال إقدامه على ترجمة ما ترجم، وتأليف ما ألف. إن كتاب حصاد السنين يعد وثيقة فكرية عظمى لا أكون مبالغاً إذا قلت بأنني لا أتصور مثقفاً عربياً دون دراسة هذا الكتاب دراسة واعية ودقيقة.

فأحداث مصر الفكرية وعلاقتها بما كان يدور في العالم الغربي، ودور زكي نجيب محمود الخالد في خضم هذه الأحداث، كل ذلك أصبح واضحاً تماماً بعد قيام الرائد والمعلم زكي نجيب بتأليف حصاد السنين.

لا نجد هذا واضحاً فحَسب في الفصول التي تحدثنا عنها ووقفنا عندها، بل نجده في بقية فصول الكتاب وليرجع القارىء إلى حديثه الدقيق تحت عنوان «رؤية واضحة» (من ص 129 حتى ص 167). وتحليله الدقيق لتيار الفكر تحت عنوان «مطالع النور» (من ص 168 حتى ص 208)، وأيضاً تصوره الدقيق لما ينبغي أن تكون عليه حياتنا الفكرية إذا أردنا لأنفسنا طريق التقدم، وذلك من خلال العديد من الصفحات التي كتبها تحت عنوان «المطبوعة الزرقاء» (من ص 209 حتى ص 247)، وتحت عنوان إرادة التغيير (من ص 248 حتى ص 288)، والعناصر المكونة لثقافته، وكيف ينبغي أن تكون الثقافة تحت عنوان «في سبيل الوضوح» (من ص 289 - حتى ص 316)، وتحت عنوان: «خيوط تلاقت» (من ص 317 حتى ص 343) وأيضاً تحت عنوان: «رؤية موحدة» (من ص 344 حتى ص 385).

إن القارىء لهذه الفصول لا بد وأن يقول لنفسه، إنها تعد بحراً على بحر، محيطاً على محيط، إنها لا تصدر إلا عن عبقرية فذة من النادر أن نجد لها مثيلاً. إن زكي نجيب يتحدث عن رحلته الفكرية الشاقة والمليئة بالأشواك والصخور، يتحدث عن كتبه وأفكارها الرئيسية، حديثاً غاية في الدقة والسمو والشموخ. إن كلماته من خلال هذه الفصول التي أشرنا إليها لا تصدر إلا عن مفكر ملك زمام الثقافتين الشرقية والغربية. إنه يتحدث في ثقة ويقين، وواثق الخطوة يمشي ملكاً.

وهذه الخصائص نجدها أيضاً في الفصول الأخيرة من كتابه تحت عنوان «نهاية الطريق» (من ص 386 - حتى ص 425). وأقول بأنه من الضروري دراسة هذه الفصول دراسة واعية فاحصة ودقيقة. ويقيني أننا إذا حلّلنا هذه الفصول، فإننا سنعرف تماماً مقدار البعد بين ما نزعمه من ثقافة في الوطن العربي، والثقافة الرائدة في العالم الأوروبي. سندرك تمام الإدراك أن أكثر من يطلقون على أنفسهم، ويطلق عليهم الناس لفظ «المثقف»، إنما لا يعبرون في كتاباتهم إلا عن الجهل والتخلف، ولكن ماذا نفعل أمام أبواب الدعاية والشهرة والطبل الأجوف.

إن زكي نجيب محمود من خلال صفحات كتابه، يعطينا الحلول لأكثر مشكلاتنا الفكرية والاجتماعية والسياسية، وإن كان أكثرهم لا يعلمون. يدلنا على الرأي الصائب الذي نهتدي من خلاله إلى تحديد أوجه العلاج والكشف عن أوجه القصور يخوض في العديد من القضايا بقلمه الجبار، وصوته الهادىء، ومن بين هذه القضايا قضية الغزو الثقافي، قضية التقدم العلمي والأخلاقي، وغيرهما من قضايا نجد حولها الكثير من الجدل حتى أيامنا هذه يفرق بين المعرفة في المجتمعات الديمقراطية، والمعرفة في المجتمعات الديكتاتورية، بين معرفة النور، وجهل الظلام.

ويختم رائدنا الذي احتل مكانة بارزة في التاريخ الفكري التنويري، كتابه الرائع بعبارة إذا وقفنا عندها استطعنا التعرف على الأساليب الملتوية والتي من خلالها يحاول أشباه المثقفين، التأكيد للجمهور بأنهم من المثقفين، وذلك على الرغم من عدم وجود صلة بينهم وبين الثقافة من قريب أو من بعيد.

يقول زكي نجيب محمود (ص 424 - 425): ولا يقتصر فساد الموازين نتيجة لافتقار الجمهور إلى معلومات يستنير بها، على مجال الحكم والسياسة، بل إن الضرر ليتسع حتى يكاد يشمل الحياة العلمية والثقافية بأسرها. فعندنا وعند أمثالنا ممن ضحلت معلوماتهم الصحيحة فقل وعيهم بنفس المقدار، تكثر عملقة الأقزام، إذ ليس على القزم الطموح برغم جهله وقصوره إلا أن يستخدم وسائل الإعلام لصالحه فما أسرع ما يتحول في خيال الجماهير وفي وَهْم الحاكمين إلى عملاق حتى يستطيع أن يكون عالماً بغير علم، أديباً بلا أدب، أي شيءٍ بغير شيء، وتتصل بعملقة الأقزام عملية أخرى قد تستوجبها الظروف فيلجأ إليها القزم الطموح، وهي عملية يجوز تسميتها كما أسماها صاحبنا ذات يوم فيما كتب، «قرصنة في بحر الثقافة» فالقراصنة يخطفون أموال ضحاياهم وبضائعهم لتصبح ملكاً لهم، وكذلك يفعل قراصنة الثقافة في حياتنا.

فليس المهم عند أحدهم أن يقوم هو بالعمل، بل المهم هو أن يضع عليه اسمه اغتصاباً، ولو كان في حياتنا وعي نقدي لأتاحوا للرأي العام أن يميز الطيب من الخبيث. همومنا الحضارية والثقافية كثيرة وكذلك منجزاتنا وأمجادنا كثيرة، فكيف السبيل إلى جمع عناصر القوة في كياننا ورؤانا، مع التخلص من عوامل الضعف في ذلك الكيان وهذه الرؤى لينشأ لنا العربي العصري الجديد؟ هذا هو السؤال الذي حاول صاحبنا بكل حياته الفكرية أن يجد له الجواب.

هكذا يختم مفكرنا العملاق كتابه الرائد «حصاد السنين» ولا يخالجني أدنى شك في أن هذه العبارة الأخيرة التي ختم بها كتابه العظيم تضع النقاط على الحروف، تكشف لنا عن أسباب انتشار أشباه المثقفين في مجتمعنا العربي. ولكن ماذا نفعل حين نجد لدينا محاكم للغش التجاري، ولا نجد أمامنا محاكم للتزوير أو الغش الفكري.

إن غياب الحركة النقدية الدقيقة، قد ساعد على انتشار هؤلاء الأشباه. إنك تحسبهم من المثقفين وهم غير مثقفين. إنهم أشباه. إنهم كائنات ناقصة مشوهة.

أقول وأكرر القول إن هذا الكتاب، كتاب حصاد السنين يصلح أن يكون دستوراً لنا في حياتنا الفكرية. يعد مثالاً للسيرة الذاتية الفكرية وما ينبغي أن تكون عليه تلك السيرة. يعد قمة في سمو الأسلوب، يعرض لنا من خلاله حياته الفكرية وما أعظمها وما

أروعها. ولم يستند زكي نجيب محمود إلى شهرة منصب وإلى بريق إعلامي. بل إنه فعل ما أدى به إلى أن يكون زكي نجيب محمود. إنه الرائد والمعلم، وعملاق ثقافتنا العربية المعاصرة. لقد دخل تاريخ فكرنا من أوسع الأبواب وأرحبها. ومن حقنا أن نفخر بأننا عشنا في عصر زكي نجيب محمود، ومن واجبنا أن ندرس أفكاره والمثل والقيم النبيلة التي دعانا إليها طوال حياته. ويقيني أن قراء كتبه ومن بينها «حصاد السنين» سيستفيدون غاية الفائدة من أفكار رائدنا، هرم ثقافتنا الفكرية في عالمنا العربي المعاصر من مشرقه إلى مغربه. إنه المفكر العملاق. إنه رائد التنوير في عصرنا الحالي. إنه زكي نجيب محمود.

هذا كله يبين لنا أبعاد الرؤية العقلية التنويرية المستقبلية عند مفكرنا زكي نجيب محمود.

الفصل العشرون

الدكتور جورج قنواتي[1] ورؤيته العلمية التنويرية

ولد الأب قنواتي بالاسكندرية. في اليوم السادس من شهر يونيو عام 1905 وتلقى دراساته الأولية، وأيضاً الثانوية في مدارس الفرير بالاسكندرية وقد جمع الأب قنواتي في دراساته الجامعية بين دراسة الصيدلة ودراسة الكيمياء (مهندس كيماوي). إذ أنه تلقى دراسة الصيدلة في جامعة اليسوعيين في بيروت، وتلقى دراساته الكيماوية في جامعة ليون Lyon بفرنسا.

لقد عاد الأب قنواتي إلى الاسكندرية عام 1929 واشتغل بمهن الصيدلة والتحليلات الكيماوية لمدة خمس سنين. وبعد ذلك نجده يدخل الرهبنة في جماعة الدومينيكان التي سنشير إليها بعد قليل، وكان ذلك في بلجيكا وفرنسا ونجده يتخصص - طبقاً لما هو شائع عند الآباء الروحانيين اتباع الدومينيكان - في دراسة الفلسفة واللاهوت. لقد حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة، وعلى درجة الدكتوراه في اللاهوت، ولكن أكثرهم لا يعلمون ونجده بعد ذلك يتجه إلى الدراسات الاستشراقية Oriêntalism. ولا شك في أنه عن طريق اهتمامه بالدراسات الاستشراقية قد قدم لنا العديد من الأعمال المؤلفة والمترجمة والتي إن دلتنا على شيء فإنما تدلنا على أفضال الأب قنواتي وأياديه البيضاء في هذا المجال شأنه في ذلك شأن أكثر المستشرقين الغربيين إن لم يكن كلهم ومع ذلك نجد بعضنا - للأسف الشديد - يهاجم الاستشراق والمستشرقين هجوماً عنيفاً لا يقوم على أساس، بل يعبر عن ضيق الأفق والانغلاق الفكري، والظلام لا النور. إننا حتى الآن نعتمد على دراساتهم اعتماداً جوهرياً ورئيسياً، بل إن المهاجمين لهم ولإنتاجهم الفكري يقومون بالنقل عنهم وينسبون عملهم إلى أنفسهم زوراً وبهتاناً، ثم بعد ذلك يقومون بالهجوم عليهم والتقليل من شأنهم وذلك عن

(1) توفي الأب جورج قنواتي صباح الجمعة 28 يناير عام 1993.

نق عبارات وألفاظ تخضع لطائلة القانون، تماماً كجزاء سنمار.

عاد الأب قنواتي إلى مصر عام 1944 وبعد تخصصه في الدراسات الاستشراقية ولا شك أن دراسته للفلسفة ودراسته للاهوت قد أعانتاه على التعمق في الدراسات الاستشراقية. ومنذ عام 1944، العام الذي رجع فيه إلى مصرنا العزيزة، وهو يعمل في دير الدومينيكان حتى وفاته وعند تأسيس معهد الدراسات الشرقية فيه أصبح مديراً له ورئيساً لتحرير المجلة العلمية الممتازة Mideo والتي ينشرها المعهد. وكم نجد في هذه المجلة، دراسات غاية في العمق والدقة لا يستغني عنها المهتم بمجالات الفكر والعلم من قريب أو بعيد.

قلنا إن الأب قنواتي قد التحق بطريقة الآباء الدومينيكان، وأنه ظل حتى وفاته في دير الآباء الدومينيكان، فلا بد إذن أن نتوقف قليلاً عند كلمة الدومينيكان، وطريقة الآباء الدومينيكان، إذ أن ذلك يعد ضرورياً للتعرف على الخط الفكري عند الدكتور الأب قنواتي، بل إن دير الآباء الدومينيكان بالقاهرة لا يذكر، إلا ويذكر معه الدكتور جورج قنواتي.

إن لفظ الدومينيكان نسبة إلى القديس دؤمينيك وهو من أتباع أرسطو وتوما الأكويني ومن هنا نجد اختلافاً فكرياً بينهم وبين الفرنسيسكان، نسبة إلى القديس فرنسيس الذي يعد من أتباع القديس والفيلسوف بونا فنتورا ونزعته الوجدانية.

إن نزعة القديس بونا فنتورا وما فيها من جانب وجداني وصوفي، تختلف عن نزعة أرسطو وتوما الأكويني بما فيها من جانب حسي واقعي، وكم نقد القديس بونا فنتورا في العصر الوسيط، فلسفة أرسطو الفيلسوف اليوناني، وكشف عما فيها من أخطاء.

وإذا كان الأب قنواتي من الآباء الدومينيكان فلعل هذا يفسر لنا تعمقه في دراسة فلسفة أرسطو وفلسفة توما الأكويني، بل إن أستاذنا الأب قنواتي يعتبر القديس توما الأكويني من فلاسفة العصر الوسيط، أعظم فلاسفة هذا العصر، أي العصر الوسيط.

أما عن مكتبة الدير، دير الآباء الدومينيكان بالقاهرة، فإنني لا أبالغ إذا قلت بأنها تعد قلعة ثقافية كبرى. إنها تعد من أحسن مكتباتنا دقة ونظاماً. وكم استفاد منها العديد من الأساتذة والطلبة الذين يفدون إليها للاطلاع على المصادر الخاصة ببحوثهم.

أما عن العقل المفكر، عقل الأب قنواتي فإنه يعد خير مثال في مجال النشاط العلمي والفكري، لقد حصل أستاذنا الأب قنواتي على الدكتوراه الفخرية من جامعة

لوفان ببلجيكا كما حصل منذ أعوام قليلة على الدكتوراه الفخرية من الجامعة الكاثوليكية بواشنطن.

إن أي فرد منا حينما يعلم بالنشاط الفكري الخصب والعميق للأب قنواتي سيشعر بدهشة لا حد لها وسيجد نفسه أمام رجل فكر من الطراز الأول، رجل يعد عظيماً بين العظماء عملاقاً بين العمالقة وما أقلهم عدداً. لقد وهب الرجل نفسه وجهده ووقته وصحته للفكر والعطاء العلمي بغير حدود وواجبنا أن ننحني إعجاباً بشموخ هذا الرجل الذي آثر أن يعمل في هدوء وصمت وإذا حاول أي فرد منا حصر مجالات نشاطه الفكري، فإنه سيجد ذلك أمراً غاية في الصعوبة إنه لا يلجأ ولا يسعى إلى بريق الشهرة دون مبرر كما يفعل ذلك أشباه الدارسين وأشباه الأساتذة الذين يؤثرون الدعاية لأنفسهم، ولا يتحدث عن أعماله الفكرية ولو حديثاً عابراً إنه راهب الفكر والعلم.

إنني أتحدث عن الأب قنواتي، حديث القريب منه، الملازم له في كثير من المناسبات والمجالات الفكرية. إن فكره يعد غاية في الثراء والتنوع ويمثل الانفتاح على أفكار الآخرين. وكم اتفقنا في بعض الآراء، واختلفنا في آراء أخرى، واختلاف الرأي لا يفسد للود قضية، كم شهد دير الآباء الدومينيكان مناقشات ومساجلات فكرية بيني وبين أستاذي الأب قنواتي، لأنني تتلمذت على يديه فترة من الزمان. لقد كان حريصاً ومازال، على دعوتي للقاء هذا الاستاذ أو ذاك من الأساتذة الذين يفدون إلى دير الآباء الدومينيكان وقد جاءوا من بلداننا العربية أو من البلدان الأوروبية. وكم استمرت مناقشاتي معهم ساعات طويلة من الليل.

أما عن النشاط العلمي والفكري للأب الدكتور جورج قنواتي، فإنه يعد كما قلت غاية في الثراء والعمق والخصب، فهو عضو في لجنة ابن رشد لتحقيق أعماله العربية، وعضو في أكاديمية العلوم الدينية، ولجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافي بمصر، ولجنة تاريخ العلوم، والمجمع العلمي المصري، والمجلس البابوي للثقافة بالفاتيكان، ولجنة ابن سينا لتحقيق كتاب الشفاء، ومستشار في سكرتيرية المجمع الخاص بالمؤمنين غير المسيحيين بالفاتيكان.

وبالإضافة إلى عضويته لهذه اللجان نجده أستاذاً زائراً بالعديد من الجامعات العالمية ومساهماً في العديد من المؤتمرات والندوات. إنه كما قلت يعد سفير مصر الفكري، لا نكاد نسمع عن وصوله إلى وطنه القاهرة بعد المساهمة الفعالة في مؤتمر من المؤتمرات، إلا ونسمع بعد أيام قليلة إنه متجه للعمل كأستاذ زائر، أو إلقاء مجموعة من المحاضرات في العديد من جامعات العالم من بينها جامعة مونتريال بكندا وجامعة

لوفان وجامعة القديس توما الأكويني بروما وجامعة كاليفورنيا بلوس انجلوس وجامعة سان فرانسيسكو بكاليفورنيا وشيكاغو ونيويورك وواشنطن وهارفارد وبرنستون وروما وميلانو ونابولي بإيطاليا ومدريد بإسبانيا والرباط بالمغرب والجزائر وتونس.. إلى آخر تلك الجامعات في الشرق والغرب معاً. وحصل على أكثر من دكتوراه فخرية اعترافاً بنبوغه ونشاطه الغزير في مجال العلم والفكر.

وأكثر المؤتمرات الندوات التي يساهم فيها الأب قنواتي مساهمة فعالة إنما يكون موضوع البحث فيها أساساً الموضوعات الخاصة بالاستشراق وفلسفة العصر الوسيط والمقارنة بين الفلسفة العربية وفلسفة العصر الوسيط المسيحية. لقد كان أحد ممثلي الجامعة العربية في مؤتمر ابن سينا في بغداد عام 1953، وفي طهران عام 1954. كما مثل معهد الدومينيكان في العديد من المؤتمرات، من بينها مؤتمرات للمستشرقين والمستعربين عقدت في اسطنبول عام 1951، وميونيخ عام 1957 وقرطبة عام 1962، وبروكسل عام 1970، وافيللو بإيطاليا عام 1966 وكانبرا باستراليا عام 1971 وباريس عام 1973، ومؤتمر الفلسفة العامة بالبندقية عام 1958. ومؤتمر فلسفة القرون الوسطى بلوفان عام 1958 وبقرطبة ومؤتمر تاريخ الأديان بروما عام 1953. ومؤتمر الصيادلة العرب بالقاهرة عام 1953 وبالاسكندرية عام 1960 ومؤتمر عن البيروني بطهران عام 1972 وبباكستان عام 1973 ومؤتمر عن التشريع الإسلامي والأخلاق والقانون بنيودلهي عام 1973 إلى آخر تلك المؤتمرات التي لا أشك في أن دعوة الأب قنواتي لحضورها وإلقاء البحوث بها والمشاركة في مناقشتها، إن دلتنا على شيء فإنما تدلنا على الثقة في قدرات الرجل العلمية والفكرية، بالإضافة إلى تمكنه من اللغات العربية والأجنبية ومن بينها الفرنسية والانجليزية واللاتينية اليونانية ـ وكم كنا ومازلنا نحن طلاب البحث نلجأ إليه لحل الكثير من المشكلات اللغوية وخاصة القديمة منها والتي تواجهنا حين نرجع إلى النصوص القديمة لفلاسفة اليونان من جهة وفلاسفة المسيحية في العصر الوسيط من جهة أخرى. لقد قام على سبيل المثال لا الحصر بمراجعة الترجمة التي قام بها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني لكتاب النفس لأرسطو، قام بمراجعتها على النص اليوناني.

وكم دعانا الأب قنواتي إلى ضرورة الاهتمام باللغات القديمة كاليونانية واللاتينية، إذ الرجوع إلى النصوص الأصلية التي كتبها الفلاسفة القدامى، أفضل من الاعتماد على ترجمات لها كالترجمات العربية والفرنسية والانجليزية.

ولم يقتصر النشاط الفكري لمفكرنا العملاق الأب الدكتور جورج قنواتي على حضور المؤتمرات والندوات والعمل كأستاذ زائر في العديد من الجامعات العربية

والأوروبية والأمريكية بل نجد له العديد من المؤلفات والتحقيقات التي تعد غاية في الدقة والاتقان. ومن بينها كتابه: مؤلفات ابن سينا والذي وضعه بتكليف من الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية عام 1950 إن هذا العمل الذي قام به أي تأليفه لهذا الكتاب يعد عملاً غاية في المشقة ومع ذلك انتهى الأب قنواتي منه بعد تردده على العديد من المكتبات العالمية ورغم ذلك نجده يتحدث في تواضع جم عن هذا العمل الذي قد يعجز عنه فريق من الباحثين. فهو يقول: لا ريب أن القيام بحصر جميع مؤلفات فيلسوف غزير الإنتاج وإحصاء سائر الأبحاث التي دارت حوله عمل شاق، فكيف إذا كان هذا الفيلسوف هو ابن سينا. قد يبدو أن محاولة مثل هذه مصيرها الفشل حتماً لغزارة الإنتاج. بدأت عملي هذا منذ سنين والنفس مملوءة شوقاً إلى ابن سينا وإنتاجه ثم جاءت دعوة الأستاذ أحمد أمين تكل إلى القيام بهذه المهمة رسمياً باسم الإدارة الثقافية للجامعة العربية فزادتني شوقاً وجعلتني أواصل جهدي بكل همة وجلد واليوم وقد انتهيت إلى هذا الجهد أقف مذهولاً إزاء الجرأة التي حفزتني على القيام بمثل هذا العمل ويعتريني شيء من القنوط عندما أرى الفرق الشاسع بين ما كنت آمله وما حققته فعلاً. لقد اضطرتني ظروف قاهرة أن أقضي عملي عند هذه الغاية على ما فيه من نقص وترددت كثيراً في نشره. وأخيراً تغلبت عليَّ رغبة قوية في أن أقدم إلى الباحثين العديدين الذين سينكبون على البحث والتنقيب بمناسبة العيد الألفي لابن سينا، مادة تساعدهم بالرغم مما يعوزها من الكمال.

أليس في هذا القول، قول الأب قنواتي ما يعد درساً لنا ولشبابنا؟ درساً ما أجدرنا أن نستفيد منه؟ كما أسهم الأب قنواتي في المجلد التذكاري الضخم الذي صدر عن المفكر العربي الفيلسوف ابن رشد، والذي قمت بالإشراف عليه.

قام الأب قنواتي بتحقيق العديد من النصوص الفلسفية الهامة ومن بينها المدخل من كتاب الشفاء لابن سينا، والمقولات عنه أيضاً والقسم الأول من الإلهيات وكتاب النفس وتحقيقات الأب قنواتي تعد آية في الدقة والاتقان. نقول هذا ونحن نضع في اعتبارنا أن أغلب ما نجده الآن عند من يطلقون على أنفسهم أنهم يشتغلون بتحقيق التراث، لا يزيد عن كونه عملية تجارية. لا يزيد عن كونه تحويل الورق الأصفر إلى ورق أبيض. ولكن أكثرهم لا يعلمون بل يغالطون.

إن نهج الأب قنواتي في تحقيق التراث يذكرنا بمنهج مجموعة من المستشرقين الكبار من بينهم موريس بويج الذي قضى أكثر حياته في تحقيق مجموعة من كتب التراث الفلسفي، تحقيقاً يعد غاية في الدقة، ومن بين تلك الكتب، تفسير ابن رشد

لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو والذي تقترب صفحاته من ألفي صفحة. ومن بينهم أيضاً مونك Munk في تحقيقه لكتاب دلالة الحائرين للفيلسوف الأندلسي موسى بن ميمون. لقد فقد مونك بصره تماماً من جراء المجهود العنيف الذي قام به في تحقيق هذا الكتاب ورغم ذلك يحلو للبعض أن يهاجم هؤلاء المستشرقين وكأنهم يمثلون خطراً كبيراً على ثقافتنا، أليس هذا من مصائب الزمان؟ وقد سبق لنا أن أشرنا إلى ذلك في قسم من أقسام هذا الكتاب.

لقد أصدر الأب قنواتي العديد من الكتب والمقالات مؤلفة كانت أو مترجمة ولا يمكن لأي دارس أن يتجاوزها أو يصرف النظر عنها، ومن بينها ما كتبه باللغة العربية ومن بينها ما كتبه بالانجليزية والفرنسية. ومن أمثلة تلك المؤلفات والمقالات، المسيحيون في مصر، والمسيحية والحضارة العربية، وفلسفة ابن رشد في تاريخ الفلسفة العربية وقد صدر بروما، وفي صحة إيمان ابن رشد في ضوء الجدال بين فرح انطون والشيخ محمد عبده، وفي ذكرى الدكتور عثمان أمين والحوار المسيحي الإسلامي، والمدخل إلى علم الكلام بالاشتراك مع لويس جارديه، والمدخل إلى التصوف الإسلامي، وكتاب شامل يصف محتوى الكتب العربية التي نشرت في مصر في السنوات 1942 - 1943 - 1944 وقد صدر هذا الكتاب بالقاهرة إلى آخر تلك الكتب والدراسات والتي من الصعب حصرها بل إن مجرد ذكر أسمائها يحتاج إلى مجموعة كبيرة من الصفحات.

أما عن دراساته في مجال تاريخ العلوم عند العرب فهي تعد آية في الدقة والاتقان. لقد أدى أكبر خدمة للباحثين في هذا المجال. إن الأب قنواتي حين يكتب في هذا المجال، فإنه يكتب وهو واثق الخطوة تماماً، إذ بموجب دراسته السابقة في الصيدلة والكيمياء على النحو الذي سبق أن أشرنا إليه، استطاع عالمنا ومفكرنا الأب قنواتي أن يوجه جزءاً من نشاطه نحو تاريخ هذين العلمين في التراث العربي والإسلامي. لقد قام منذ عام 1955 بتدريس تاريخ الصيدلة في كلية الصيدلة بالاسكندرية. وقد نشر في هذا المجال مجموعة من الدراسات الرائدة والمستفيضة من بينها على سبيل المثال، الكيمياء عند ابن سينا، أدوية العين عند حنين بن إسحق، وتاريخ الصيدلة عند العرب بالاشتراك مع الدكتور عبد العظيم حنفي صابر والدكتور عبد الحليم منتصر وذلك بتكليف من لجنة إحياء التراث الطبي والصيدلي بجامعة الدول العربية، وتحقيق النص العربي لتلخيصات ابن رشد لرسائل طبية لجالينوس بالاشتراك مع الأستاذ سعيد زايد وترجمة لهذه الرسائل إلى الانجليزية مع الدكتور بول غليونجي، ومقالة عن كتاب الجواهر والأحجار للبيروني وذلك بمناسبة مؤتمر البيروني في باكستان، وفصل خاص

بتاريخ العلوم في الإسلام في كتاب تاريخ الإسلام الذي أصدرته جامعة كمبردج بإنجلترا ودراسة بالكتاب التذكاري عن يوسف كرم، ودراسة بالكتاب التذكاري عن ابن رشد آخر فلاسفة العرب والذي صدر منذ شهور قليلة.

أما عن كتابه: تاريخ الصيدلة والعقاقير في العصر القديم والعصر الوسيط والذي صدر منذ أكثر من ربع قرن، فإنه يعد من الكتب الرائدة بكل ما تحمله كلمة الريادة من معان ومدلولات. إنه يتحدث بأسلوب علمي رصين في هذا الكتاب عن فوائد تاريخ الصيدلة والعقاقير والطب والسحر والأدوية السحرية، والصيدلة في بابل وسومر والصيدلة والعقاقير في مصر القديمة، وأبقراط والمدرسة الطبية وجالينوس، والصيدلة والعقاقير عند العرب عند أمثال أبي بكر الرازي والذي يعتبره الأب قنواتي أعظم الأطباء العرب على وجه الإطلاق وهو على حق تماماً في هذا الرأي من جانبه وابن سينا وابن البيطار إلى آخر هؤلاء الأطباء والصيادلة إذ أن الطبيب كان يجمع عادة بين كونه طبيباً وكونه مشتغلاً بالصيدلة وهذا على العكس مما نجده الآن.

إن هذا الكتاب الرائع كان في الأصل مجموعة من المحاضرات التي ألقاها الأب قنواتي بكلية الصيدلة بجامعة الاسكندرية بالإنجليزية أولاً ثم باللغة العربية. يقول الأب قنواتي في تصديره لهذا الكتاب. هذا الكتاب وليد فكرة جريئة أبداها بإيمان عميق وحماسة متزنة رجل يقدر مهنة الصيدلة إلى أكبر حد ويضيف إلى علمه الفني الفائق القدرة العجيبة على تحقيق الأماني بصورة ملموسة واضحة أمام الملأ فكلية الصيدلة التي يرجع الفضل في وجودها إلى الدكتور محمد محمد مطاوع في الاسكندرية هي بلا نزاع الدليل الساطع على ما يستطيع المرء بعون الله أن يحققه في سبيل مثل أعلى عندما يكون مقتنعاً بصحته.

والواقع أن الأب قنواتي قد اهتم بالصيدلة ودراسة تاريخها منذ زمن بعيد، واشتغل بها فترة طويلة قبل أن يتفرغ للدراسات الاستشراقية وأذكر أنني حين قمت بزيارته في صومعته منذ عدة أعوام، وجدت أن الأدوات التي كان يستخدمها، مازال يحتفظ بها. ولا شك أن التخصص في دراسة تاريخ العلوم من طب وصيدلة إنما تلزمه دراسات تجريبية كتلك الدراسات التي توافرت للأب قنواتي بمقتضى دراساته الجامعية سواء في بيروت (الصيدلة) أو في فرنسا (الكيمياء).

وإذا كان الأب قنواتي قد بذل جهداً يندر أن نجد مثله عند باحثينا في دراسته لمؤلفات ابن سينا، فإنه قد بذل نفس الجهد بحيوية ونشاط في دراسته لمؤلفات ابن رشد. لقد رحب بالقيام بهذا العمل حينما طلبت منه ذلك المنظمة العربية للتربية

والثقافة والعلوم وأذكر أنه حين تم تشكيل لجنة لتنظيم أعمال مهرجان ابن رشد بالجزائر عام 1978 تتكوّن من د. إبراهيم مدكور وزكي نجيب محمود وناصر الدين الأسد وبدر الدين أبو غازي والشيخ بيصار والأب قنواتي وكاتب هذه الصفحات، أبدى الجميع رغبتهم في قيام الأب قنواتي بهذا العمل لأن خبرتنا بالمكتبات العالمية ومخطوطاتها أقل من خبرته وقد استجاب مشكوراً ـ كما قلت ـ لهذا الرجاء من جانبنا وأصدر كتاباً ممتازاً عن مؤلفات ابن رشد يعد ثمرة للجهد المستمر من جانبه وتنقلاته بين كثير من البلدان وما فيها من مكتبات شرقاً وغرباً.

ونود أن نشير إلى نماذج من آراء مفكرنا حتى ندرك صلة آرائه بالاتجاه العقلي التنويري في فكرنا المعاصر.

فهو يرى أنه إذا كان من الصعب القول بوجود فلاسفة عرب معاصرين سواء في مشرقنا العربي أو في مغربه، إلا أنه من الضروري القول بوجود مفكرين بارزين ومن بينهم أناس مازالوا حتى الآن يؤدون دوراً هاماً في حياتنا الفكرية.

وهو يعطينا بعض النماذج[1] وذلك حين يقول:

إنني أجد تياراً يمثله يوسف كرم يمكن أن أسميه بالتوماوية الحديثة (نسبة إلى القديس توما الأكويني) وقد ظهر هذا التيار بصفة عامة من خلال قيام يوسف كرم بتأليف تاريخ للفلسفة شمل الفلسفة اليونانية والفلسفة الوسيطة المسيحية والفلسفة الحديثة، كما ظهر بصفة أو بصورة خاصة في كتاب العقل والوجود ليوسف كرم وكتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة أيضاً. إن يوسف كرم من خلال هذين الكتابين قد ترك لنا الكثير من الآراء الناضجة والمثمرة.

كما نجد الكثير من التيارات الفكرية والفلسفية عند كثير من أساتذة الفلسفة وعلم النفس من بينها التيار الوجودي عند عبد الرحمن بدوي، وعلم النفس الفلسفي عند يوسف مراد والذي ظهر في مدرسة علم النفس التكاملي وتيار الجوانية عند عثمان أمين، والاتجاه العقلاني عند زكي نجيب محمود وعاطف العراقي، والتيار الإسلامي المعتدل عند مصطفى عبد الرازق ومدرسته وعند أساتذة أعلام لهم اتجاهاتهم المحددة والواضحة من أمثال توفيق الطويل وأبو العلا عفيفي وإبراهيم مدكور ومحمد عبد الهادي أبو ريدة ومحمود الخضيري وأحمد فؤاد الأهواني وعلي عبد الواحد وافي ونجيب بلدي

(1) ذكر هذا في لقاء نشر جزء منه في مجلة الأزمنة التي تصدر بفرنسا.

ومراد وهبة وزكريا إبراهيم إلى آخر أساتذة الفلسفة والاجتماع والذين تركوا لنا بصمات بارزة على خريطة حياتنا الثقافية المعاصرة.

أما في مجال الأدب فإننا نجد أحمد أمين وهو يمثل الأدب الاجتماعي كما نجد توفيق الحكيم ونجيب محفوظ.

وفي مجال فلسفة القانون أخص بالذكر اثنين هما عبد الرزاق السنهوري وشفيق شحاته بل نجد الكثير من المفكرين الكبار عندهم النظرة الشمولية وقد تركوا بدورهم أثراً كبيراً وعلى رأسهم طه حسين وعباس العقاد وأحمد لطفي السيد وسلامة موسى ولويس عوض وكامل حسين، وحسين هيكل.

ومعنى هذا كله أننا إذا كنا لا نجد فلاسفة في عالمنا العربي الحديث والمعاصر، إلا أننا نجد مفكرين أفذاذاً وقمماً شامخة.

أما في مجال تصنيفه للتيارات الفكرية في عالمنا العربي من منظور الأصالة والمعاصرة فإننا نجده يقول:

إننا في مجال النزعات الفلسفية نجد تياراً إسلامياً لا أقول عنه أنه يعد معتدلاً وهو تيار جمال الدين الأفغاني، كما نجد تياراً أكثر منه اعتدالاً إلى حد ما وهو تيار الإمام محمد عبده. أما التيار المعتدل حقيقة فإنه يتمثل في مصطفى عبد الرازق ومدرسته وأعني بمدرسته، الذين تأثروا به كعثمان أمين وتوفيق الطويل كما نجد تياراً يمثل النزعة العلمية الوضعية عند أمثال يعقوب صروف وشبلي شميل وإسماعيل مظهر (مدرسة المقتطف) والدكتور حسين فوزي. كما نجد تياراً وطنياً ذو نزعة علمانية ونجده عند أمثال أحمد لطفي السيد وعلي عبد الرازق وفؤاد زكريا ومحمود أمين العالم وسعيد العشماوي. كما نجد اتجاهاً عقلياً علمانياً عند عاطف العراقي من خلال كتبه وخاصة ثورة العقل في الفلسفة العربية ويمكن أن نأخذ من كل تيار بعض الأفكار بحيث نقوم بصهرها في بوتقة واحدة نظراً لأنني أجد في كل تيار من تلك التيارات بعض الآراء والأفكار التي نحتاج إليها في حياتنا الفلسفية العربية المعاصرة.

وينادي الأب قنواتي رغم إيمانه الشديد بأنه من الضروري الاعتماد على العقل. فهو يرى أننا لا يصح أن نسقط العقل في حياتنا الفكرية ولا بد من الانفتاح على كل التيارات الفكرية العالمية. ويقول: إنني أقدر تماماً دور ابن رشد إذا أردنا صياغة حياتنا الفكرية صياغة جديدة وقد كتبت عنه الكثير وألفت مجلداً عن مصنفات ابن رشد. ومما يضاعف سروري انني أجد الكثير من الدراسات الأكاديمية الجادة عنه في أيامنا

المعاصرة. ومن بينها كتاب النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد وكتاب المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد وكتاب اثر ابن رشد في فلسفة العصر الوسيط هذه الدراسات وغيرها تدلنا على أننا مقبلون على الاهتمام بالعقل ودوره في حياتنا الفكرية.

كما ذكر الأب قنواتي مجموعة من الأسباب لغياب وجود فلاسفة عرب معاصرين وذلك حين قال:

1 - إنني أعتقد أن وظيفة الفلسفة هي أن تبين لنا المنهج السليم الذي نسير عليه وتزيل من أمامنا العقبات التي تعترض العقل والوجدان وتقوم بتدريبنا على امتلاك القدرة النقدية وبحيث تكون تلك القدرة مؤدية إلى التنوير العقلي.

2 - قد يكون من أسباب خلو عالمنا العربي من الفلاسفة، الأزمة الاقتصادية التي تجعل الشباب يجري وراء الكسب وبحيث لا تتاح له الفرصة للتأمل والتفرغ للبحث الفكري الجاد وقد يكون من أسباب ذلك أيضاً إرهاق الأستاذ الجامعي بالعديد من الأعمال التي تقف عقبة بينه وبين القراءة الجادة والمستمرة. كما أن مناهج التعليم في مجال الفلسفة لا تتيح حالياً تنمية القدرة على التفكير المستقل.

3 - إذا كان من الضروري القول بأن تراثنا يعد شيئاً هاماً لأنه أساسنا الذي نفخر به فلا بد أن نجمع بين هذا التراث وبين شيئين آخرين هما عملية الاختيار أو الانتقاء من هذا التراث من جهة، والانفتاح على الفكر الغربي عن طريق الترجمة من جهة أخرى.

أما عن التسرع في إثبات أثر مفكرينا على الفكر الغربي، فإن الأب قنواتي يرى أنه لا بد من التوقف عن مثل تلك المحاولات إنها محاولات لا فائدة منها. لا بد من الاستناد إلى مصادر تاريخية وعلمية لأن الأمر قد يكون مجرد توارد خواطر. وإذا لم نستند إلى مصادر دقيقة وموثوق بها وتؤكد لنا اطلاع الفيلسوف الغربي على أفكار زميله الفيلسوف العربي السابق عليه، فإنني أعتبر هذا نوعاً من التزوير، أعتبره يعبر عن نوع من اللهو، كلهو الأطفال.

أما بالنسبة لموضوع التوفيق بين الفلسفة والدين، فإن الأب قنواتي يرى أن مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة قد تكون أهم المشكلات التي واجهت فلاسفة العرب، كما واجهت الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى وقد كان هذا شيئاً متوقعاً بعد اطلاعهم على الآراء الفلسفية التي وصلت إليهم من بلاد اليونان، آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين.

ومسألة التوفيق عندهم كان الغرض منها أن نجمع بين الدين والفلسفة في نظرة شمولية واحدة.

أما فيما يتعلق بمدى تأثر توما الأكويني بابن رشد فإنني أقول إن توما الأكويني - خلافاً لما هو شائع - قد تأثر بابن سينا وبتفرقته بين الماهية والوجود أكثر من تأثره بابن رشد، هذا إذا قلنا بأنه تأثر بابن رشد، إذ ألاحظ أنه على العكس قد هاجم ابن رشد وخاصة في مشكلة قدم العالم.

كما يلاحظ الأب قنواتي أن ابن سينا كان أكثر نجاحاً من ابن رشد في هذا المجال، مجال التوفيق، وسبب ذلك واضح وهو أن ابن رشد يعد فيلسوفاً عقلانياً صرفاً.

ويلاحظ الأب قنواتي أيضاً أن أفكار ابن سينا والبيروني وابن رشد تحوز أكبر قدر من الاهتمام سواء في البحوث أو في المناقشات العلمية والفلسفية. وبالنسبة للفلسفة المسيحية في العصور الوسطى نجد أهم الفلاسفة تواجداً في المؤتمرات من حيث مناقشة أفكارهم وآرائهم ألبرت الكبير والقديس توما الأكويني. وربما يكون الاهتمام بتوما الأكويني أكثر من الاهتمام بالفيلسوف الآخر ألبرت الكبير. ويرجع ذلك إلى أسباب عديدة من بينها أن توما الاكويني يعد أكبر عبقرية في العصور الوسطى، وشخصيته لاهوتية إنه يعد مفكراً وليس مجرد جامع لأفكار السابقين. لقد استطاع المزج بدقة بين الجانب الفلسفي والجانب الديني واستطاع أيضاً شرح وتحليل أبعاد العقيدة المسيحية بدقة وعمق. كما أننا نجد امتدادات كثيرة لمذهب القديس توما الاكويني وقد ظهرت عند عديد من المفكرين من بينهم جاك ماريتان الذي يعد فرنسي الأصل وتوفي منذ فترة ومن بينهم أيضاً يوسف كرم في مصر فهو توماوي كما ان المذهب التوماوي أو المدرسة التوماوية موجودة في كثير من البلدان من بينها ألمانيا وفرنسا وإيطاليا وأمريكا ومصر.

ويرى الأب قنواتي انه على الرغم من أن منهج العلم قد أصبح غير منهج الفلسفة والتفلسف، إلا أن هذا لا يمنع من القول بأننا نجد الكثير من الأفكار العلمية والتي لازالت لها أهميتها وخاصة تلك الأفكار التي أقيمت على أساس الملاحظة والمشاهدة والتجريب. فعلماء العرب عرفوا هذا كله وإن كانت علومهم لم تتخلص تخلصاً تاماً من التجربة والقياس العقلي الذي نجده عند الفلاسفة.

كما يرى أن ابن الهيثم يعد أعظم عالم في عصره في مجال الرياضيات، والبيروني أعظم علماء الفلك في عصره وأبا بكر الرازي يعد أعظم طبيب على وجه

الاطلاق بين أطباء العرب. وإذا قارنا بين طب ابن سينا وطب أبي بكر الرازي فإن الرازي وطبه يعد أفضل من ابن سينا وطبه. ولقد اهتم أبو بكر الرازي اهتماماً لا حد له بالدراسة الإكلينيكية والفحص الإكلينيكي وتتبع حالة المريض، واهتم اهتماماً لا حد له بالتشخيص والعلاج وتجريب الأدوية أيضاً مما جعل له مساهماته أيضاً في مجال الصيدلة وخاصة أن الطب قد ارتبط في هذه العصور ارتباطاً وثيقاً بالصيدلة وذلك على العكس مما نجده الآن حين نفرق بين عمل الطبيب من جهة وعمل الصيدلاني من جهة أخرى.

كما يدافع الأب قنواتي عن حركة الاستشراق والمستشرقين أنه يذهب إلى القول بأن الهجوم على المستشرقين يعد ظلماً وظلماً بالغاً. لقد قاموا بأعظم الجهود في سبيل التعريف بتراثنا وتحليله تحليلاً دقيقاً فما سبب الهجوم إذن؟ إن من أسباب الهجوم أحياناً التقليد والنظرة الضعيفة الجامدة وإذا كانوا قد قالوا ببعض الأفكار فإن هذه الأفكار أو بعضها لا يعد ملزماً لنا. فلنتفق معهم أو نختلف. يجب أن نلتزم دواماً بالمحبة والتسامح واتساع الأفق ولا أتصور دراسة لأي مجال من مجالات فكرنا العربي وما أكثرها، إلا بأن تعتمد تلك الدراسة بصورة أو بأخرى على مجهودات هؤلاء المستشرقين وما أكثرهم.

ورؤية الأب قنواتي تعد رؤية تنويرية. لقد دافع عن حركة الترجمة ورفض القول بوجود غزو ثقافي فلولا الترجمة في العصر العباسي كما يقول لما وجدنا ما نسميه الآن بالفلسفة العربية التي بدأت بالكندي الذي يعد أول فيلسوف عربي من الناحية الرسمية ومن جاءوا بعد الكندي من أمثال الفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد. هل يمكن أن نتصور مذاهب هؤلاء لو لم يستفيدوا من حركة الترجمة التي ازدهرت ازدهاراً كبيراً في العصر العباسي وباركها الحكام والخلفاء وكيف نصف حضارة الغرب بالظلام وكيف تعد ظلاماً ونحن نرى التقدم العلمي الكبير في البلدان الغربية الأوروبية. أما من جهة الادعاء والزعم بوجود غزو ثقافي، فإن هذا يعد كلاماً فارغاً ولا معنى له فما دامت لنا شخصيتنا فلا خوف علينا ومن له معدة قوية جامدة متينة، فإنه يستطيع أن يهضم كل شيء وبدون الخوف على معدته.

وأخيراً أقول من جانبي إننا نجد أنفسنا أمام مفكر عملاق، مفكر من طراز ممتاز دافع عن القيم الروحية التنويرية. مفكر دخل تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة من أوسع أبوابها مفكر قضى أكثر من نصف قرن من الزمان ينشر العلم والفكر والثقافة في أرجاء العالم شرقاً وغرباً. كل هذا في صمت العالم وتواضع الحكيم، لقد أثرى مكتباتنا

العربية والأجنبية بالعديد من الثمار الفكرية الناضجة والصادرة عن تأمل عميق وتحليلات رائعة رما أجدرنا أن نفاخر دواماً بمفكرنا وعالمنا الأب الدكتور جورج شحاتة قنواتي، سفيرنا الفكري في أرجاء العالم شرقاً وغرباً.

ونود تأكيداً على ما قلنا به، أن نقدم عرضاً نقدياً لكتاب من كتب هذا المفكر، وهو كتاب المسيحية والحضارة العربية. هذا الكتاب الذي يتعلق تعلقاً مباشراً بالقضايا التي درسناها في القسم الأول من كتابنا.

المسيحية والحضارة العربية

تأليف: الأب الدكتور جورج قنواتي

يحتل الأب الدكتور جورج قنواتي في فكرنا المعاصر مكانة كبيرة. لقد كان شعلة نشاط لا يكل ولا يمل، وقدم لنا نموذجاً للمثقف كما ينبغي أن يكون. لقد اهتم بدراسة العديد من القضايا والمشكلات وبحث في مجالات علمية وإنسانية لا حصر لها.

ويمكن القول بأن المهتم بموضوع مقارنة الأديان من جهة وتاريخ العلوم عند العرب من جهة أخرى لا يمكنه أن يتخطى من قريب أو من بعيد مؤلفات هذا العالم الكبير إذ أنها تكشف عن عمق النظرة وسعة الاطلاع.

ونود أن نختار نموذجاً من تلك المؤلفات، وبحيث نتناوله بالدراسة والتحليل، وهو كتاب: المسيحية والحضارة العربية، هذا الكتاب الذي يكشف عن فكرة التأثر والتأثير، تأثر اللاحق بالسابق، وتأثير السابق في اللاحق، وهي فكره من أهم الأفكار التي تكشف عن التواصل لا الانقطاع.

يقع الكتاب في 407 صفحة، ويتضمن مقدمة وقسمين، ويندرج تحت كل قسم منهما مجموعة من الأبواب والفصول، بالإضافة إلى قائمة بالمصادر والمراجع العربية وغير العربية.

ويكشف الكتاب عن ثقافة الأب قنواتي الموسوعية وصبره الطويل على البحث العلمي، ودقته الأكاديمية، إنه يعد ثمرة اطلاعه على مئات المصادر والمراجع استمع إليه أيها القارىء العزيز وهو يقول في الصفحات الأولى من كتابه: منذ مدة طويلة تقرب من نصف قرن وجهت القسط الأكبر من اهتمامي إلى دراسة التراث الفلسفي والعلمي واللاهوتي للعرب. وتتبعت بدقة مدى أثره في الحضارة الغربية إبان القرون الوسطى وفي عهد النهضة وبموجب تخصصي في الدراسات العلمية، وبخاصة الكيميائية والصيدلية

من جهة، والفلسفة اللاهوتية من جهة أخرى، أتيح لي الاطلاع على مصادر عديدة من تراثنا العربي، فبهرني ثراؤه الذي يصعب أن يتصوره من لا يدرسه عن كثب (ص 11).

قلنا إن كتاب المسيحية والحضارة العربية ينقسم إلى مجموعة من الأقسام والأبواب والفصول، فالقسم الأول يندرج تحته خمسة أبواب وذلك على الوجه التالي: .

الباب الأول: نشأة المسيحية.

الباب الثاني: الطوائف المسيحية الشرقية.

الباب الثالث: المسيحية في الجزيرة العربية (قبل الإسلام).

الباب الرابع: التراث اليوناني والروماني.

الباب الخامس: المسيحيون في بغداد.

أما القسم الثاني من قسمي الكتاب، فقد تضمن ثلاثة أبواب على الوجه التالي:

الباب الأول: شعراء عرب مسيحيون.

الباب الثاني: أطباء وصيادلة مسيحيون.

الباب الثالث: المسيحيون في مصر والعراق.

الكتاب إذن يعد أقرب إلى الموسوعة العلمية والفلسفية ورغم ذلك فإن الأب قنواتي يقدمه إلى القراء في تواضع وأدب جم. إنه يقول في تمهيده: نرجو أن نكون قد ساهمنا بعملنا المتواضع هذا في تعريف بعض مظاهر حضارتنا العربية العظيمة وإبراز ما قام به المسيحيون العرب عن علماء وشعراء ومؤرخين ولاهوتيين مع إخوانهم المسلمين، يداً بيد، في سبيل تشييد صرح الحضارة العربية ورفع شأنها هذه الحضارة التي هي ثمرة مجهود الجميع وموضوع فخر كل الناطقين بالضاد (ص 13).

وسنحاول في حدود نطاق هذا الفصل تحليل أبرز الجوانب التي نجدها في هذا الكتاب من خلال الرجوع إلى أبوابه وفصوله.

تضمن الباب الأول من القسم الأول منها فصلين: فصل حلل فيه مفكرنا الأب قنواتي العديد من الموضوعات، من بينها محتويات العهد القديم والعهد الجديد، والمنهج الجديد للنجاة وإظهار شخصية المسيح. أما الفصل الثاني فقد تحدث فيه المؤلف عن الأسس المشتركة بين الديانتين المسيحية والإسلامية ومواطن الالتقاء في ميادين الحياة. إن هذه الأسس المشتركة في رأي المؤلف تبدو على الوجه التالي:

1 - الله واحد.

2 ـ الله حي قيوم.

3 ـ الله خالق السموات والأرض.

4 ـ الله محب للبشر.

5 ـ الله ذو الغفران والرحمة.

6 ـ الله هو الحميد المجيد.

7 ـ أنبياء يرسلهم الله.

8 ـ الله يحيي الأموات ويرضي الأنفس.

9 ـ الإنسان والعبادة.

10 ـ الإنسان واعترافه بحقوق الله.

لقد تحدث الأب قنواتي عن هذه الأسس، حديثاً دقيقاً ي ...ف عن اطلاعه الواسع وإن كانت توجد بعض النقاط التي كانت تحتاج إلى وقفة أكثر تفصيلاً ولكن اتساع موضوع الكتاب، كتاب المسيحية والحضارة العربية هو الذي أدى بالمؤلف إلى أن يشير بإيجاز إلى بعض العناصر والنقاط إذ أن قصد الأب قنواتي هو التركيز على العناصر الرئيسية أساساً ولكي يبين أوجه التلاقي والحوار. إنه يذكر قبل حديثه عن هذه العناصر والمبادىء ما يلي: لكي نفهم كيف استطاع المسيحيون أن يعيشوا في إطار الحضارة الإسلامية العربية ويشعروا أنهم من لحامها وسداها وأنهم ليسوا غرباء عنها بل من العناصر الفعالة في تشييد الحضارة العربية ومساعدة إخوانهم المسلمين لصيانة عقائدهم في مختلف ميادين العلوم ومقتضيات الحضارة، يجب أن نشير إلى الأسس المشتركة بين الديانتين المسيحية والإسلامية فهناك أولاً وأساسياً الاعتقاد بإله واحد خالق السموات والأرض وكل ما يرى وما لا يرى. يعتقد المسلمون والمسيحيون أن وجود الله يثبته العقل ويؤكده الوحي. فقد أقام علماء الدين المسيحيون والمسلمون براهين شتى مختلفة ولكنها متشابهة لإثبات وجود الله. وتحث الكتب المقدسة على التأمل والاعتبار في آيات الله الكونية والنفسية (ص 26).

والواقع أن أي حضارة تعد نتاجاً لأفراد البشرية والجماعة الإنسانية وبصرف النظر عن اختلاف دين مع آخر فكلنا نعلم أن حركة الترجمة التي ازدهرت في العصر العباسي قامت على أكتاف مجموعة من المترجمين كان أغلبهم من النصارى ومن بينهم حنين بن إسحق، وإسحق بن حنين، وقسطا بن لوقا وعبد المسيح به ناعمة

الحمصي، وقد شجع الخلفاء حركة الترجمة والمترجمين. قاموا بتشجيع المترجمين تشجيعاً مادياً ومعنوياً وخاصة بعد إنشاء بيت الحكمة.

وإذا كان الباب الأول قد تضمن فصلين، فإننا نجد المؤلف ينتقل في الباب الثاني إلى الحديث عن الطوائف المسيحية الشرقية وينقسم هذا الباب إلى أربعة فصول وذلك على النحو التالي:

الفصل الأول: الآريوسية.

الفصل الثاني: النساطرة أو أصحاب الطبيعتين.

الفصل الثالث: أصحاب الطبيعة الواحدة أو اليعاقبة.

الفصل الرابع: الأقباط.

ويحلل الأب قنواتي موضوعات كل فصل تحليلاً دقيقاً إن دلنا على شيء فإنما يدلنا كما قلت على ثقافته الموسوعية إنه يضيف إلى البعد الموضوعي والذي اعتمد فيه على الرجوع إلى أوثق المصادر والمراجع، بعداً ذاتياً نقدياً. إنه يناقش ويحلل ويوازن، كل هذا بأسلوب يعد غاية في الوضوح، مما يدلنا على تأمله الدقيق وفهمه لأبعاد الموضوعات التي تدخل في إطار كل فصل من الفصول وذلك رغم لجوئه إلى الإيجاز في بعض المواضع التي كانت تحتاج إلى مناقشة تفصيلية.

ويعتز مفكرنا العملاق الأب الدكتور جورج شحاتة قنواتي، بمصر اعتزازاً لا حدّ له، ولِمَ لا؟ وقد ولد بالإسكندرية في السادس من شهر يونيو عام 1905 وهو نفس العام الذي توفي فيه الشيخ محمد عبده، وولد فيه أيضاً رائدنا العظيم الدكتور زكي نجيب محمود. وهما من هما في مجال الاعتزاز بمصر والعروبة، استمع أيها القارىء لما يقوله الأب قنواتي في السطور الأولى من الفصل الرابع من هذا الباب. إنه يقول: إن لمصر أقدم تاريخ في العالم الحضاري وقد ترتقي فيها الحضارة إلى أيام الفراعنة بناة الأهرامات والهياكل، وقد تلاحقت عليها سلسلة من الحضارات، فرعونية ويونانية ورومانية وفارسية، بدون أن تفقدها نزعتها الدينية العميقة (46).

ويقسم الأب قنواتي العصر القبطي لمصر إلى ثلاثة مراحل على النحو التالي:

عصر سيادة الثقافة الإغريقية وهو يمتد كما يقول من سنة 30 ق.م. أي من الفتح الروماني حتى عام 311، عام صدور مرسوم التسامح الديني الذي أصدره الامبراطور قسطنطين فأصبحت حينئذ الديانة المسيحية بمقتضاه إحدى الديانات المعترف بها رسمياً في الدولة الرومانية.

2 ـ مرحلة استقرار المسيحية وسيادة الثقافة القبطية وهي تمتد حتى أول القرن الثامن من سنة 706 م.

3 ـ مرحلة سيادة الثقافة العربية: من اوائل القرن الثامن حتى نهاية العاشر الميلادي. وفيها أخذت الثقافة القبطية تتلاشى تدريجياً وأصبحت الكنيسة تستعمل اللغة العربية، فتمكن علماؤها من التعبير بلغة عربية صحيحة، عن العقيدة المسيحية وتعاليمها وتدوين قوانينها وتاريخها (ص 46, 47).

ويتحدث الأب قنواتي حديثاً مستفيضاً من بعض جوانبه عن كل مرحلة من هذه المراحل وأبرز الشخصيات التي تمثل كل مرحلة منها ويربط بين حديثه عن الدين، وحديثه عن الظروف الاجتماعية، مما يدلنا على ثقافته العميقة والدقيقة. إنه لا يفصل الحدث عن الظروف التي أدت إلى وجوده، ويربط ربطاً دقيقاً بين الجوانب الدينية والجوانب الثقافية والفكرية والاجتماعية كما قلنا.

وينتقل الأب قنواتي من دراسته للطوائف المسيحية الشرقية في الباب الثاني إلى تحليل دقيق للمسيحية في الجزيرة العربية قبل الإسلام وهذا ما نجده في الباب الثالث من كتابه. لقد تضمن هذا الباب خمسة فصول، على النحو التالي:

الفصل الأول: البلاد العربية أو جزيرة العرب.

الفصل الثاني: الغساسنة.

الفصل الثالث: اللخميون.

الفصل الرابع: النصرانية في الحجاز.

الفصل الخامس: المسيحية في جنوب شبه الجزيرة العربية.

يشير الأب قنواتي في أول كلامه عن البلاد العربية إلى ما تقصده المصادر القديمة بالبلاد العربية فهو يقول: عندما تذكر المصادر القديمة البلاد العربية، فإنها لا تقصد ما نسميه اليوم شبه جزيرة العرب، أعني الديار المحددة بالبحر الأحمر، وخليج عدن وبحر عمان وخليجه وفي الشمال بصحراء سوريا، ففي أزمنة الكتاب المقدس، لم تكن تتجاوز البلاد العربية في الجنوب الحجاز ولم تكن تحوي الجزء الأكبر مما كان يسميه الرومان «البلاد العربية السعيدة» (ص 57) من الفصل الأول من الباب الثالث.

والواقع أن القارىء لهذا الباب بفصوله الخمسة، يدرك مدى الجهد الذي قام به الأب الدكتور قنواتي. لقد رجع إلى مئات المصادر والمراجع وعرض عرضاً موضوعياً لمئات الموضوعات التي تدخل في نطاق هذه الفصول، وإذا كنا نختلف من جانبنا مع

المؤلف المفكر الأب قنواتي حول رأي أو أكثر من الآراء التي قال بها، فإن هذا الاختلاف في حد ذاته يعد دليلاً على ثراء أفكاره ودليلاً على انه لم يكن مجرد عارض للآراء، كعارض الأزياء، بل إنه يقدم لنا محاولة مجتهدة إلى حدّ كبير، وخاصة أن الفصول قد تضمنت كما قلنا الكثير من النقاط الهامة والحيوية.

وأسلوب الأب قنواتي من خلال هذه الفصول يعد أسلوباً هادئاً واضحاً. إنه لا يلجأ إلى لغة الخطابة والإنشاء والمبالغة. وهو يبدأ باستمرار بعرض الجوانب التاريخية، ثم يأخذ بعد ذلك في المناقشة والتحليل والمقارنة والموازنة. ففي السطور الأولى من الفصل الخامس والأخير من فصول الباب الثالث، والذي خصصه للحديث عن المسيحية في جنوب الجزيرة العربية، نجده يقول (ص 84):

«دخلت المسيحية جنوب شبه جزيرة العرب في فترة مبكرة. وكان سكانها من القبائل المقيمين بها على الهضب العالية التي تسيطر على السواحل الشرقية والغربية للبحر الأحمر قبل أن تتجه نحو البحر الهندي. نشأت هناك دولتان متقابلتان «أقدمهما هي الجزء الخاص من جزيرة العرب التي سماها الرومان «العربية السعيدة» بفضل لطافة مناخها وغنى مواردها بخلاف الأجزاء الموجودة في وسط شبه الجزيرة. كانت ميناء عدن منذ أقدم الأزمنة، موضع تبادل بين دول البحر الأبيض المتوسط: مصر وآسيا الصغرى، واليونان، والجزر البعيدة. واضطر ملوك سبأ الذين كانوا يعيشون في هذه البلاد أن يدافعوا عنها ضد المصريين، والأشوريين، وقد ذكر الكتاب المقدس زيارة ملك سبأ إلى سليمان لمَ يكن للرومان مع هذه المناطق إلا صلات بعيدة ومنذ القرن الأول كان يطلق على هذه الدولة اسم مملكة حمير أو حُمير».

والواقع أن الأب قنواتي من خلال فصول هذا الباب كان ملتزماً التزاماً تاماً بالتركيز حول الموضوع الرئيسي لكتابته موضوع المسيحية والحضارة العربية، وإذا كان يقدم لنا العديد من المعلومات الجغرافية، فإنه يستفيد من هذه المعلومات، أو يجعلها كأساس للجوانب التاريخية والجوانب الفكرية.

نوضح ذلك بالقول بأن الأب قنواتي قد وظّف الجوانب الجغرافية وبحيث تكون مؤدية إلى العديد من النتائج التاريخية والفكرية والثقافية والعلمية، تلك النتائج التي تخدم هدفه الأساسي وهو بيان العلاقة بين المسيحية والحضارة العربية.

هذا بالإضافة إلى أن حديث الأب قنواتي يدلنا تمام الدلالة على أن الرجل يتمتع بسعة أفق، حتى أن حديثه قد جاء معبراً عن إيمانه بالتسامح الديني، الإخاء الديني، وحدة البشرية، وحدة الإنسانية. لم يكن حديثه معبراً عن نوع من الانغلاق الفكري

والترمت الثقافي، بل كان من خلال الفصول التي كتبها معبراً عن ثقافة النور، وليس ثقافة الظلام ثقافة الجدران الأربعة المغلقة والمنغلقة على نفسها. إن القارىء لهذه الفصول وأيضاً الفصول التي سبقتها في الباب الأول والباب الثاني يدرك تمام الإدراك، أن الأب قنواتي كان يؤمن بالثقافة المفتوحة، الثقافة التي تؤدي إلى تجدد الهواء، الثقافة التي تؤمن بالحوار مع الآخر.

أما الباب الرابع من أبواب القسم الأول من قسمي الكتاب، فقد خصصه مفكرنا وعالمنا الأب جورج قنواتي للحديث عن التراث اليوناني والروماني (ص 87 حتى ص 118). لقد تضمن هذا الباب خمسة فصول على النحو التالي:

الفصل الأول: الاسكندرية.

الفصل الثاني: انطاكية.

الفصل الثالث: الرهاونصيبين.

الفصل الرابع: مركز جنديسابور.

الفصل الخامس: الرهبنة والأديرة وحالتها قبل الإسلام.

ويتحدث الأب قنواتي حديثاً دقيقاً عن هذه المراكز والمدارس فهو يقول على سبيل المثال في الفصل الذي خصصه لدراسة الاسكندرية: لا شك أن الاسكندرية كانت من أهم البلاد اليونانية ثقافة وإشعاعاً للتراث القديم ولها تاريخ حافل بالأحداث منذ أسسها الاسكندر الأكبر سنة 331 ق.م. وكان قصده إدخال الثقافة الهيلينية في مصر وبطريقة أوسع في الشرق. والذي حدث هو أن الهيلينية نفسها قد أخذت من الشرق ما أعطاها صبغة خاصة... وقد اشتهرت الاسكندرية بمؤسستين عديمتي المثيل: المتحف والمكتبة وقد كانت الاسكندرية في ذروتها عندما غزاها الرومان إثر الخلاف الذي نشب بين كيلوباترا وزوجها وأخيها سنة 48 ق.م. (ص 89 من الفصل الأول ـ الباب الرابع).

ويرجع الأب قنواتي إلى العديد من المصادر العربية والأوروبية: فهو يختم الفصل الذي خصصه للحديث عن الاسكندرية بقوله: يبدو مؤكداً من الأخبار التي أوردها المؤلفون العرب أنه كانت قبل دخول الإسلام مدرسة أو أكثر بالإسكندرية، فيها كانت الفلسفة والطب يدرسان بصورة مدرسة واضحة (ص 94).

كما أنه يركز في دراسته على موضوع التسامح الديني بين المسلمين والمسيحيين فهو يقول في دراسته لمركز جنديسابور: (ص 106): لقد تمتع سكانها بحريتهم الدينية

وأبيح للمسيحيين منهم بناء الكنائس وصيانتها. وكان لهم في إحدى مدن العسكر التي خصصت للأسرى كنيستان يقام القداس في إحداهما باللغة اليونانية وفي الأخرى باللغة السريانية وقد استشار في سنة 148 هـ/ 765 م الخليفة المنصور، رئيس أطباء بيمارستان جند يسابور وهو جورجيس بن بختيشوع حينما دعاه إلى بغداد ومن ذلك بقيت أسرة بختيشوع طوال ثلاثة قرون: ذات مكانة كبرى عند الخلفاء، فمنها كان أطباء الخليفة ووزراؤهم.

وإذا كان الأب قنواتي في كتابه الهام: المسيحية والحضارة العربية، قد خصص الباب الرابع لدراسة التراث اليوناني والروماني من خلال حديثه عن الاسكندرية وأنطاكية والرها ونصيبين وجنديسابور والرهبنة والأديرة وذلك على النحو الذي سبق أن أشرنا إليه منذ قليل، فإننا نجده يخصص الباب الخامس والأخير من القسم الأول من كتابه للحديث عن المسيحيين في بغداد. وقد تضمن هذا الباب ثلاثة فصول وذلك على النحو التالي:

الفصل الأول: العلوم اليونانية عند السريان في الشرق الأدنى.

الفصل الثاني: نقل التراث القديم إلى العرب، حركة الترجمة.

الفصل الثالث: مساهمة العلماء المسيحيين في تعريب التراث اليوناني وحركة النهضة إبان الخلافة العبأسية.

وهذه الفصول التي يتضمنها الباب الخامس تعد بالغة الأهمية في مجال الحديث عن المسيحية والحضارة العربية. لقد بذل عالمنا الأب الدكتور قنواتي جهداً كبيراً في دراسته لموضوعات الباب الخامس، وخاصة حين أورد لنا قائمة بأهم العلماء والمترجمين في دراسته لحركة الترجمة وكيف انتقل التراث اليوناني إلى العرب.

فهو يقول عن حركة ترجمة الكتب الفلسفية (ص 34، من الفصل الثالث): أما الكتب الفلسفية فلم يُقدم العرب على ترجمتها إلا في أيام المأمون ويرجع السبب أولاً إلى نزعته نحو التفكير المعتزلي وولعه بعلوم الأقدمين وثانياً إلى الحاجة إلى آلة فكرية (المنطق). تمكن العلماء المسلمين من دحض آراء الزنادقة وأصحاب المانوية والزرادشتية، وتأييداً لصحة الجدل أمر المأمون بنقل كتب الفلسفة والمنطق من اليونانية إلى العربية ثم جعل الترجمة عامة لكل مؤلفات أرسطو وشراحه في الفلسفة وغيرها.

قلنا إن الأب قنواتي قسم كتابه: المسيحية والحضارة العربية إلى قسمين، يندرج تحت كل قسم مجموعة من الأبواب التي تتفرع إلى مجموعة من الفصول. وإذا كان قد

أدرج تحت القسم الأول خمسة أبواب فإنه ينتقل من القسم الأول إلى القسم الثاني ويدرج تحت القسم الثاني ثلاثة أبواب فيه فيتحدث في الباب الأول عن «شعراء عرب مسيحيون» ويقسم هذا الباب إلى فصلين: فصل يتحدث فيه عن شعراء مسيحيين قبل الإسلام وفصل يتحدث فيه عن الشعراء المسيحيين بعد الإسلام ويشمل حديثه عن هؤلاء الشعراء: الشعراء المخضرمون، وشعراء الدولة الأموية، وشعراء الدولة العباسية.

أما الباب الثاني فقد خصصه للحديث عن الأطباء والصيادلة المسيحيين (من ص 187 حتى ص 252).

ويختتم دراسته لهذا القسم، بالحديث في الباب الثالث عن المسيحيين في مصر والعراق وقد قسم هذا الباب إلى أربعة فصول على النحو التالي:

الفصل الأول: الأقباط

الفصل الثاني: النساطرة

الفصل الثالث: اليعاقبة

الفصل الرابع: الملكيون.

وإذا كان الأب قنواتي قد تحدث بإيجاز عن الموضوعات التي تدخل في إطار القسم الثاني من قسمي كتابه، فإن هذا كما قلنا يعد راجعاً إلى اتساع موضوع الكتاب ولهذا نجد مفكرنا الأب قنواتي يتحدث عن بعض الموضوعات حديثاً سريعاً، لكنه يذكر العديد من المصادر والمراجع التي لا غنى عنها إذا أردنا أن نعرف كل الأبعاد والمجالات التي تدخل في إطار المسيحية والحضارة العربية.

لقد ذكر لنا الأب قنواتي قائمة بأسماء المصادر والمراجع والتي تعد بالغة الأهمية وبحيث لا يمكن أن يستغني عنها المهتم بدراسة هذا المجال من قريب أو من بعيد، وحتى جاء كتابه «المسيحية والحضارة العربية» وكأنه دائرة معارف موجزة.

لقد بذل الأب قنواتي في كتابه جهداً وجهداً كبيراً وجاء هذا الكتاب لكي يؤكد لنا غزارة اطلاع الأب قنواتي ودقته الأكاديمية. لقد كان واثق الخطوة في حديثه عن كل نقطة من النقاط التي تدخل في إطار كتابه. وواثق الخطوة يمشي ملكاً كما نقول. كما أن هذا الكتاب يدلنا تمام الدلالة على انه جاء ثمرة لمعرفة الأب قنواتي بالعديد من اللغات القديمة والحديثة جاء ثمرة لاهتمامه الواسع بالثقافة الدينية والثقافية والعلمية، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

الفصل الحادي والعشرون

نجيب محفوظ والرؤية الأدبية الفلسفية التنويرية

يخطىء من يظن أن الأدب الجاد يكون مقطوع الصلة بالفكر الفلسفي، إذ من النادر أن نجد أدباً معبراً عن العمق والثراء الفكري إلا ويكون صاحب هذا الإنتاج الأدبي من قصة أو رواية أو شعر أو ملحمة، مستفيداً غاية الاستفادة من الفكر الفلسفي قديمه وحديثه ومن المذاهب الفلسفية على اختلاف اتجاهاتها ومجالاتها.

ومن هذا المنطلق يمكن أن ننظر إلى أدب كاتبنا الكبير نجيب محفوظ. إنه لم يكن أدباً ناتجاً من فراغ ومعبراً عن العدم، بل إنه يعد أدباً يستند إلى أعماق فلسفية بعيدة المدى وسواء اتفقنا مع صاحبه أم اختلفنا. فالأديب حين يطلع على ثمار فكرية عديدة وعلى مذاهب فلسفية واتجاهات أدبية فإن هذا الاطلاع من جانبه إنما يكون مؤدياً إلى نتائج إيجابية غاية في العمق والثراء. وبإمكاننا على سبيل المثال أن نعثر على بعض الآراء الفكرية والفلسفية في الإلياذة والأوديسة وهما من الأعمال الأدبية الراقية. وأن نجد جوانب فلسفية عديدة عند أمثال المتنبي وأبي العلاء المعري وهما من أكبر شعرائنا القدامى. وأن نلتمس العديد من الآراء الفلسفية في روايات جان بول سارتر وألبير كامي، بل أن نجد مذاهب فلسفية من خلال القصص الأدبي كقصة حي بن يقظان لابن سينا فيلسوف المشرق الكبير وابن طفيل فيلسوف المغرب العربي.

وأديبنا نجيب محفوظ هو الآخر، كان مثالاً للأديب المعاصر الذي تعبر الكثير من رواياته عن بعض الآراء والاتجاهات الفكرية والتي لا تعدم جذورها الفلسفية.

نقول هذا ونحن نضع في اعتبارنا ضرورة التأمل الدقيق في أعمال نجيب محفوظ. صحيح أن نجيب محفوظ كان بإمكانه أن يقدم لنا روايات تعد أكثر عمقاً عما نجده في بعض رواياته وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أن أكثر روايات نجيب محفوظ قد تحولت إلى أفلام سينمائية وهذا بالتالي قد يجعلنا ننظر إلى بعض رواياته على أساس انها

كانت لمخاطبة الجمهور العامي أكثر من أن تكون موجهة إلى صفوة المثقفين. ولكن رغم ذلك فإن أديبنا نجيب محفوظ قد وهب حساً فلسفياً مكّنه من أن يبثّ آراءه الفلسفية من خلال أكثر رواياته حتى في بعض الروايات والقصص التي تحولت إلى أفلام سينمائية، وهل يمكن أن نقلل من الرؤية الفلسفية عند نجيب محفوظ في الثلاثية والكرنك وزقاق المدق وغيرها من الروايات التي تحوّلت إلى أفلام سينمائية.

ولا أشك في أن دراسة نجيب محفوظ للفلسفة منذ سنواته الأولى بكلية الآداب جامعة القاهرة قد ساعدته على إدراك العديد من الاتجاهات الفلسفية والخصائص التي لا بدّ من توافرها لكي يكون الفكر فكراً فلسفياً. لقد تخرّج من قسم الفلسفة عام 1934 وكان طوال دراسته مهتماً بالأدب مثل اهتمامه بالفلسفة وقد حدّثني عن ذلك زميله في التخرج الأستاذ الدكتور توفيق الطويل.

وأذكر أيضاً أثناء حضورنا لندوات عباس العقاد في منزله بمصر الجديدة، إن عباس العقاد وهو من هو في عمق نقده وغزارة اطلاعه، قد بيّن لنا أنه من خلال قراءته لبعض روايات نجيب محفوظ فوجيء بأن لدينا أديباً يكاد يقترب في رواياته من المستوى العالمي وقد أرجع بعض جوانب تفوّقه إلى دراسته للفلسفة.

وأعتقد من جانبي اعتقاداً لا يخالجني فيه شك أن خطاب نجيب محفوظ في الأكاديمية السويدية قد كشف عن بعض جوانب فكره والذي لا يخلو من تأثره بالأفكار الفلسفية انه يقول:

وأنا ابن حضارتين تزاوجتا في عصر من عصور التاريخ زواجاً موفقاً أولاها عمرها سبعة آلاف سنة وهي الحضارة الفرعونية والثانية وهي الحضارة الإسلامية... وعن الحضارة الفرعونية لن أتحدث عن الغزوات الامبراطورية.. ولن أتحدث عن اهتدائها لأول مرة إلى الله سبحانه وتعالى وكشفها عن فجر الضمير البشري فلذلك مجال طويل فضلاً عن أنه لا يوجد بينكم من لم يلم بسيرة الملك النبي اخناتون، بل لن تتحدث عن إنجازاتها في الفن والأدب ومعجزاتها الشهيرة الأهرام وأبو الهول والكرنك دعوني أقدّم الحضارة الفرعونية بما يشبه القصة طالما ان الظروف الخاصة قضت بأن أكون قصّاصاً: تقول أوراق البردى إن أحد الفراعنة قد نما إليه أن علاقة آثمة نشأت بين بعض نساء الحريم وبعض رجال الحاشية، وكان المتوقع أن يجهز على الجميع ولا يشذ في تصرفه عن مناخ زمانه ولكنه دعى إلى حضرته نخبة من رجال القانون وطالبهم بالتحقيق فيما نما إلى علمه وقال لهم إنه يريد الحقيقة ليحكم بالعدل.. ذلك السلوك في رأيي هو أعظم من بناء امبراطورية وتشييد أهرامات وأدل على تفوق الحضارة من أي أبهة. فقد

زالت الامبراطورية وأمست خبراً من أخبار الماضي وسوف تتلاشى الأهرام ذات يوم ولكن الحقيقة والعدل سيبقيان مادام للبشرية عقل يتطلع أو ضمير ينبض».

هذا ما يقوله نجيب محفوظ عن الحضارة الأولى الحضارة الفرعونية. ونود أن نشير من جانبنا أن قوله هذا يكشف عن تأثره بجوانب فلسفية عديدة. إنه يسعى إلى الثابت وليس إلى المتغير إنه ينشد الحقيقة وراء الظاهر. إنه يركز على الأفكار أكثر من إشاراته إلى الأشياء الحسية المادية، وإلا كيف نفسر حديثه عن الحقيقة والعدل. وإشاراته إلى العقل والضمير، إن هذا كله إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على التزام أديبنا بخصائص الفكر الفلسفي إلى حد كبير وكم لعبت الفلسفة دورها الحيوي والنشيط في تنبيه أديبنا نجيب محفوظ إلى عوالم جديدة لم يكن بإمكانه اكتشافها ولا التوصل إليها بدون دراسته للفلسفة. إن أدبه يمثل أدب التفسير إلى حد كبير ومن هنا فإننا نجد موقفاً محدداً من خلال أعماله الأدبية وهذا الموقف يعد إلى حد كبير موقفاً تنويرياً.

يضاف إلى ذلك أن حديثه عن الحضارة الفرعونية باعتبارها إحدى حضارتين نشأ بينهما يدلنا على تأثره بالعديد من الأفكار الفلسفية التي نجدها بين ثنايا النتاج الأدبي والفكري والفني الذي تركه لنا رجال مصر القديمة. وهل كان من المصادفات أن يشير نجيب محفوظ إلى اخناتون صاحب أشهر قصيدة في التوحيد في العصور القديمة، وما تتضمنه هذه القصيدة من الدلالات الفلسفية صحيح أننا لا نجد فلاسفة في مصر القديمة ولكننا نجد العديد من الأفكار التي لا تخلو من دلالات فلسفية، ومن بينها أفكار اخناتون. وليرجع القارىء إلى روايات نجيب محفوظ وخاصة عبث الأقدار ورادوبيس وكفاح طيبة، بل إلى عشرات الروايات الأخرى وسيرى كيف كان نجيب محفوظ متأثراً بالعديد من الزوايا والأبعاد التي نجدها في مصر القديمة. إن هذا كله يدلنا على تفتح عقلية نجيب محفوظ وإيمانه بدور الفلسفة والتفلسف، فالفكر الفلسفي ليس قاصراً على زمان دون زمان، ليس قاصراً على شعب دون شعب، أو مكان دون مكان. وكم نبهنا إلى ذلك كثير من الدارسين الأعلام ومن بينهم بول ماسون أورسيل في كتابه «الفلسفة في الشرق». وإذا كنا نقول بقارة الأوراسيا التي تجمع أوروبا وآسيا، فكيف إذن نجيء بعد ذلك ونقول إن شعباً يستطيع التفلسف وإبداع المذاهب الفلسفية، وشعباً آخر ليست لديه القدرة على الإبداع الفلسفي إن ذكر نجيب محفوظ للفكر الشرقي في مصر القديمة يدلنا على اعتراف من جانبه بأهمية هذا الفكر وما فيه من دلالات وأبعاد ومجالات فلسفية. ولا أشك أن دراسة نجيب محفوظ لهذا الفكر قد ساعدته ـ كما أشرت ـ على تشكيل بعض أفكاره الفلسفية ـ والتي لم تظهر في الروايات التي أشرنا إليها فقط، بل ظهرت في العديد من رواياته وذلك على النحو الذي سنشير إليه فيما بعد.

ويستمر نجيب محفوظ في بحثه عن الثابت والخالد والجوهر وراء المتغير والزائل والعرض، فيشير إلى الحضارة الثانية التي تأثر بها. فهو يقول في خطابه: وعن الحضارة الإسلامية فلن أحدثكم عن دعوتها إلى إقامة وحدة بشرية في رحاب الخالق تنهض على الحرية والمساواة والتسامح.... ولا عن المؤاخاة التي تحققت في حضنها بين الأديان والعناصر في تسامح لم تعرفه الإنسانية من قبل ولا من بعد، ولكني سأقدمها في موقف درامي مؤثر يلخص سمة من أبرز سماتها. ففي إحدى معاركها الظافرة مع الدولة البيزنطية ردت الأسرى في مقابل عدد من كتب الفلسفة والطب والرياضة من التراث الإغريقي العتيد وهي شهادة قيمة للروح الإنسانية في طموحها إلى العلم والمعرفة رغم أن الطالب يعتنق ديناً سماوياً والمطلوب ثمرة حضارية وثنية. وما يقوله نجيب محفوظ عن تلك الحضارة، وعلى وجه التحديد عن موقف من مواقفها، إنما يكشف عن العديد من الأبعاد الفلسفية إنه يبين لنا من خلال هذا القول كيف إن الفكر الدقيق ينبغي عليه أن يستفيد من كل التيارات الفكرية، كما نقول اطلبوا العلم ولو بالصين.

والدعوة التي يدعونا إليها نجيب محفوظ من خلال كشفه عن أهمية التراث الإغريقي قد دعا إليها الكندي الفيلسوف العربي في المشرق وابن رشد فيلسوف المغرب الغربي، بالإضافة إلى أن تركيزه على الربط بين الفكر والعمل، ودور الفكر في تشكيل قيمة العمل، إنما يدلنا على اعتقاده بالدور الاجتماعي للفلسفة. وهذا ما نجده عند عديد من المفكرين أمثال الفيلسوف الانجليزي برتراند رسل والفيلسوف والأديب الفرنسي جان بول سارتر. ألم أقل لكم أيها القراء الأعزاء بأن الفكر الفلسفي كان له دوره في تشكيل بعض آراء نجيب محفوظ من خلال رواياته وبحيث يكون نجيب محفوظ صادقاً حين قال في إحدى لقاءاته بأن قراءته للفلسفة كان لها تأثيرها الكبير عليه، ومن قوله أيضاً بصواب بعض النقاد حين قالوا عن أدبه، إن الرؤية الفكرية تعد واضحة في أعماله، تماماً كما تقول إن الأدب الأوروبي في القرن العشرين إنما غلب عليه الطابع الفكري.

إن ذلك يتضح تماماً ليس في أعماله الأدبية فحسب، بل في خطابه الموجه لأعضاء الأكاديمية السويدية، لقد أشار إلى كثير من مشكلات العالم الثالث، مشكلات الدول النامية والمشكلة الفلسطينية والمجاعة في أفريقيا إنه يحدد لنا دور المثقفين كما فعل غيره من مفكرين وأدباء غلبت عليهم الاتجاهات الفلسفية وبحيث أدركوا أن للفلسفة وظيفتها التحليلية والنقدية والتركيبية. إنه يقول في هذا المجال: إن على المثقفين أن ينشطوا لتطهير البشرية من التلوث الأخلاقي... اليوم يجب أن تقاس عظمة

القائد المتحضر بمقدار شمول نظرته وشعوره بالمسؤولية نحو البشرية جميعاً، وما العالم المتقدم والثالث إلا أسرة واحدة، يتحمل كل إنسان مسؤوليته نحوها بنسبة ما حصل من علم وحكمة وحضارة.

كما يوجه نجيب محفوظ نداءه إلى قادة العالم المتقدم ويدعو باستمرار إلى الربط بين النظر والعمل، الفكر والتطبيق، وذلك على النحو الذي نجده عند أكثر الفلاسفة المعاصرين. إنه يقول: لا تكونوا متفرجين على مآسينا، ولكن عليكم أن تلعبوا فيها دوراً نبيلاً يناسب أقداركم إنكم من واقع تفوقكم مسؤولون عن أي انحراف يصيب أي نبات أو حيوان فضلاً عن الإنسان في أي ركن من أركان المعمورة، فقد ضقنا بالكلام وآن أوان العمل، آن الأوان لإلغاء عصر قطاع الطرق والمرابين، نحن في عصر القادة المسؤولين عن الكرة الأرضية. انقذوا المستعبدين في الجنوب الأفريقي، انقذوا الجائعين في افريقيا، انقذوا الفلسطينيين من الرصاص والعذاب بل انقذوا الإسرائيليين من تلويث تراثهم الروحي العظيم انقذوا المديونين من قوانين الاقتصاد الجامدة.

وعلى الرغم من أن نجيب محفوظ سواء في ندائه هذا أو في العديد من رواياته نجد لديه بعض الاتجاهات التشاؤمية، إلا أنه من خلال الكلمات الأخيرة في خطابه إلى أعضاء الأكاديمية يؤمن بروح تفاؤلية. روح آمن بها بعض الفلاسفة والمفكرين من أمثال ابن سينا وإن كان نجيب محفوظ لا يخفي قوة الشر وسطوته رغم إيمانه بالتفاؤل. إنه يقول رغم كل ما يجري حولنا فإنني ملتزم بالتفاؤل حتى النهاية، لا أقول مع الفيلسوف كانت الخير سينتصر في العالم الآخر، فإنه يحرز نصراً كل يوم بل لعل الشر أضعف مما نتصور بكثير وأمامنا الدليل الذي لا يدحض. فلولا النصر الغالب للخير ما استطاعت شراذم منّ البشر الهائمة على وجهها عرضة للوحوش والحشرات والكوارث الطبيعية والأوبئة والخوف والأنانية. أقول لولا النصر الغالب للخير ما استطاعت البشرية أن تنمو وتتكاثر وتتكوّن الأمم وتنتشر وتبدع وتخترع وتغزو الفضاء وتعلن حقوق الإنسان، غاية ما في الأمر أن الشر عربيد ذو صخب ومرتفع الصوت وأن الإنسان يتذكر ما يؤلمه أكثر مما يسرّه وقد صدق شاعرنا أبو العلاء عندما قال:

إن حزناً في ساعة الموت أضعاف سرور في ساعة الميلاد.

ويمكننا أن نقول إن هذه النزعة التفاؤلية عند أديبنا نجيب محفوظ وترجيحها عنده على النزعة التشاؤمية تبدو متناقضة عندنا ومع ما نجده مع بعض رواياته من نزعة لا تخلو من التشاؤم، نزعة تصور الحياة بما يسودها من عبث وضلال، ومن بين تلك الروايات ثرثرة على النيل وميرامار والشحاذ. إن تلك الروايات قد تؤدي إلى تصوير

الحياة تصويراً لا يخلو من حقيقة وواقع. فما يحصل عليه الإنسان لا يزيد عن كونه نوعاً من الهباء (الشحاذ) ولا قيمة للحياة سواء في قصرها أو طولها (ثرثرة على النيل) وأيضاً (ميرامار).

وإذا كنت أختلف مع الأديب نجيب محفوظ في بعض نزعاته التفاؤلية جملة وتفصيلاً قلباً وقالباً فإن هذا الاختلاف لا يقلل من عمق نظرته وإن كنت أرى أنه كان من الأجدر بأديبنا وقد تعمق في دراسة الواقع الاجتماعي أن يعتقد بأن التشاؤم هو جوهر الحياة، والحزن هو أساس الوجود. إن نظرة التشاؤم تعد عندي أصدق وأعمق من نظرة التفاؤل والتي لا تخلو من سطحية وسذاجة.

إن نجيب محفوظ قد ركز تركيزاً كبيراً على دراسة الواقع والحياة الاجتماعية. لقد كان روائياً ومؤرخاً وسياسياً. لا تخلو رواياته من حس اجتماعي ومن حس نفسي واقعي إلى حد كبير. أننا نجد لديه تحولاً من مرحلة تاريخية لا تخلو من رومانسية إلى مرحلة واقعية نقدية اجتماعية إنه يصور لنا الحياة الاجتماعية بخيرها وشرها. للزمان دلالة عند نجيب محفوظ وللمكان أيضاً دلالته الكبرى وأهميته الظاهرة. وليرجع القارىء إلى الثلاثية، بين القصرين وقصر الشوق والسكرية.

بل إننا نجد حساً نقدياً متميزاً عند نجيب محفوظ ومجموعة من التساؤلات التي لا تخلو من دلالات فلسفية، وإثارة للشكوك حول بعض الأحكام التي ربما بدت عند أهل التقليد قضايا مسلم بها أي يقينية. وهل يمكن أن ننسى رواية السمان والخريف وما فيها من إشارات إلى ما قد نجده في بعض أرجاء الكون أو العالم أو الوجود من نوع من العبث أو الصدفة والحظ والبخت؟ هل يمكن أن ننسى «الطريق» واللص والكلاب وما فيهما من بحث عن بعض القيم الكبرى، كالمطلق والعدل وغيرهما؟ هل يمكن أن ننسى ما في بعض رواياته من نوع من التمرد على الواقع «زقاق المدق»؟ هل يمكن أن نقلل من لجوء نجيب محفوظ إلى التمييز بين الظاهر أو السطح من جهة والمطلق أو الحقيقي من جهة أخرى؟ (رواية الطريق ورواية حضرة المحترم).

هذه الجوانب كلها تعد معبرة عن خصائص فلسفية كثيرة. إن من خصائص الفكر الفلسفي، الشك. وهذا الجانب الشكي نجده في العديد من الروايات عند نجيب محفوظ ومن بينها أولاد حارتنا والحرافيش والطريق والشحاذ وثرثرة على النيل وزعبلاوي (مجموعة دنيا الله). وكم وجدنا عند العديد من الفلاسفة، إن لم يكن عند كل الفلاسفة روحاً شكية تعبر عن خصائص الإنسان بما ينبغي أن يكون عليه الإنسان، تعبر عن التمييز بين المقلد والمجدد، بين العامي والمثقف ثقافة حقيقية واعية. نجد ذلك

عند السوفسطائيين وسقراط وابن طفيل وابن رشد وفرنسيس بيكون وديكارت. وأكاد أقول بإنه بالإمكان الربط بين بعض أفكار نجيب محفوظ في الروايات التي أشرنا إليها بل في روايات أخرى عديدة وبين ما نجده من أفكار شكية نقدية عند كثير من فلاسفة العالم شرقاً وغرباً. لقد قمت من جانبي بقراءة كل كل ما كتبه نجيب محفوظ منذ رواياته الأولى وحتى رواياته التي صدرت مؤخراً وحاولت أن أتجنب كل الأحكام التي صدرت على أدب نجيب محفوظ وخاصة تلك الأحكام الهوجاء والمتسرعة التي يطلقها أشباه الأدباء في عالمنا العربي وأنصاف المثقفين، وقد وجدت أنه آن الأوان لكي ندرس أدب نجيب محفوظ دراسة موضوعية لا تقوم على الرفض لمجرد الرفض، أو تقوم على المبالغة دون وجود أحكام نقدية دقيقة، أو تقوم على تأويلات فاسدة قلباً وقالباً لقد حاول البعض منا تصنيف أعمال نجيب محفوظ تصنيفاً مذهبياً، وأعتقد من جانبي أن هذا يعد خاطئاً من أساسه جملة وتفصيلاً، إذ لا يمكن الفصل بين مرحلة ومرحلة فصلاً حاسماً.

بل حاول نفر أن يؤكد على وجود تحولات جذرية في أدبه وأخذ يتحدث عن مراحل فكرية في مشواره الأدبي، وهذا غير صحيح تماماً. وحاول فريق آخر بدافع المبالغة والأحكام المتسرعة الهوجاء أن يصدر العديد من الأحكام على أدب نجيب محفوظ وكأن أدباء العالم كله شرقاً وغرباً لم يفعلوا شيئاً مثل ما فعل. كلاً ثم كلاً. إن نجيب محفوظ بعد الجائزة تحدث عن طه حسين وتوفيق الحكيم حديثاً معبراً عن احترام لهما وتقدير كامل لأعمالهم الأدبية والفكرية ويقيني أن طه حسين وتوفيق الحكيم قد قاما بدور يعد أعلى من الدور الذي قام به نجيب محفوظ وإن كان أكثرهم لا يعلمون. وهذا لا يقلل من نجيب محفوظ ومن أدب نجيب محفوظ.

وكما نجد جانب الشك والنقد في بعض روايات نجيب محفوظ وما فيهما من دلالات فلسفية، فإننا نجد نوعاً من المرونة في أدبه. إنه لا يمثل مذهباً مغلقاً، بل يمثل تياراً منطلقاً. إن دراسة أبعاد الشخصيات الموجودة في قصصه ورواياته تدلنا على ذلك تماماً وخاصة اننا نجد قدراً كبيراً من تنوع الشخصيات عنده ومحاولة الكشف عن أعمق أعماق المجتمع المصري (زقاق المدق والثلاثية). وأيضاً نجد ذلك في أولاد حارتنا والحرافيش. يقول نجيب محفوظ: إن الثلاثية وأولاد حارتنا والحرافيش أحب أعمالي إلى نفسي. فهل هذا القول من جانب نجيب محفوظ يدل على اعتزازه بالدور الاجتماعي للأدب وأيضاً بمحاولة الأديب الكشف عن أبعاد نفسية لا تخلو من دلالات دينية؟ إن ذلك قد يكون صحيحاً إلى حد كبير. وإذا كان نجيب محفوظ قد ذكر أولاد حارتنا والحرافيش ضمن ما يعتز به وبصورة تؤدي إلى الربط بينهما فإن ذلك

يعد صحيحاً إلى حد كبير. وبرؤية فلسفية نقول من جانبنا أن نجيب محفوظ في هاتين الروايتين يلجأ إلى أساليب رمزية نجدها عند كثير من الأدباء والفلاسفة والأدباء وذلك على النحو الذي سبق أن أشرنا إليه في بداية دراستنا لأدب نجيب محفوظ. ومن المؤسف له صدور العديد من الأحكام من جانب أشباه الدارسين على قصة أولاد حارتنا وكم في تلك الأحكام من أخطاء لا حصر لها. فقد تكون تلك القصة معبرة عن نوع من الإيمان بالدين الطبيعي على النحو الذي نجده عند بعض الفلاسفة في انجلترا وفرنسا. وقد تكون معبرة عن نوع من القلق والبحث بالتالي عن نوع من اليقين، الذي يعتمد على رؤية إنسانية أساساً وليست بالتالي رؤية دينية، وقد تكون معبرة عن نقد ليس للدين، ولكن لرجال الدين أو على الأصح بعض رجال الدين الذين لم يلتزموا بالدين التزاماً حقيقياً. إنها قصة تحاول التغلغل إلى محور الوجود، محور الإنسانية، ومن الأخطاء فصلها عن قصص أخرى عديدة للكاتب وبحيث تكون معزولة عن روايات أخرى كثيرة (الطريق، وثرثرة فوق النيل، وحكايات بلا بداية ولا نهاية).

وإذا كان الفيلسوف يهتم كثيراً بالإبعاد السياسية من حيث علاقتها بالمجالات والميادين الاجتماعية، فإنه يمكن القول بأننا نجد العديد من الأبعاد السياسية في روايات نجيب محفوظ إنه يميل إلى حزب الوفد إلى حد كبير وإن كان ذلك يبدو واضحاً في المراحل الأولى أساساً. لا نجد لديه تعاطفاً مع أحزاب أو فئات تحاول صبغ الدين بالسياسة وحسناً فعل ذلك نجيب محفوظ. إن الأبعاد السنياسية يمكن التعرف عليها من خلال عديد من الروايات كتبها نجيب محفوظ في مراحل كثيرة، ولا تخلو هذه الأبعاد من تعبير عن خصائص الفكر الفلسفي. وهل يمكن التقليل من الأعمال السياسية عند فلاسفة كبار من أمثال أفلاطون وأرسطو والفارابي وإخوان الصفا وتوماس هوبز وجون لوك وكانط وبرتراند رسل. الإحساس السياسي موجود في كثير من روايات وقصص نجيب محفوظ. نجد ذلك واضحاً غاية الوضوح في القاهرة الجديدة والثلاثية وميرامار والكرنك وأهل القمة والحب فوق هضبة الأهرام ويوم قتل الزعيم والسمان والخريف وتحت المظلة. إننا نجد في هذه القصص وغيرها إثارة للعديد من القضايا السياسية ومن بينها الاشتراكية والرأسمالية والديموقراطية والدكتاتورية والإسلام والليبرالية. نجد حديثاً عن المثقف اليساري وعن القمع (الكرنك) نجد تحليلات سياسية في الثلاثية والسمان والخريف وإن كنا نختلف مع نجيب محفوظ في الكثير من النتائج التي وصل إليها والتحليلات التي قام بها. وهذا لا يقلل من مكانة نجيب محفوظ لأننا يجب أن ننظر إليه على أساس انه بشر وليس قديساً. وهل يمكن رغم حصوله على جائزة نوبل أن نضعه في مصاف تولستوى وفولتير وطاغور؟ كلا إننا لا يمكن أن ننسى وجود بعض أعمال له

تقف عند الطابع المحلي ولا تتجاوزه كثيراً. لا يمكن أن ننسى أنه في بعض أعماله يغوص في الواقع الاجتماعي وبحيث لا يخرج منه إلى الرواية الإنسانية الكاملة والشاملة ولكن يشفع له اجتهاده الواضح، يشفع له أن أدبه من نوع الأدب الراقي المستنير لا نجد رواية من رواياته تدعو إلى التعصب أو الأنانية. وكل هذا يكشف عن قيم فلسفية عميقة ومشاعر إنسانية سامية.

إن أدب نجيب محفوظ لتأثره بالعديد من الأفكار الفلسفية، كان أدباً معبراً عن الوعي بالواقع. وهل يمكن أن ننسى العديد من الشخصيات الموجودة في قصصه وقدرته الفائقة على إدارة الحوار بينها (كمال عبد الجواد وخديجة وعائشة وأمينة في الثلاثية). وحميدة في زقاق المدق، وزهرة في ميرامار، وزينب في الكرنك، ورندة في يوم قتل الزعيم،.. إلى آخر الشخصيات التي لا يمكن التغافل عنها من حيث عمق تصويرها وتباين ملامحها وثراء حوارها. إن هذه قدرة من جانب نجيب محفوظ من النادر أن نجدها عند أديب عربي معاصر في المشرق والمغرب.

بل إن نجيب محفوظ يلجأ إلى الحوار أو المونولوج الداخلي ويكشف هذا عن تحليلات نفسية عميقة وتأملات فلسفية بلا حدود. إن حديث الإنسان إلى نفسه يكشف له عن جوانب من الصعب أن يعثر عليها في زحمة الحياة ومشاغل الأيام العادية. وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على لجوء أديبنا باستمرار إلى إبراز أوجه التقابل بين الظاهر والباطن، أوجه التعارض بل التناقض بين ما يبدو على السطح وما يغوص في الأعماق إنه يقدم حشداً من نماذج وشخصيات عديدة ولا يكتفي بذلك، بل يحاول الغوص في أعماق كل شخصية من الشخصيات. وهل يمكن أن نتغافل عن البطل في رواية الطريق والتكية في الحرافيش وبيت الجبلاوي في «أولاد حارتنا»، والبطل في قصة «حضرة المحترم»، إنها شخصيات وأشياء تدلنا تمام الدلالة على أن أدب نجيب محفوظ لم يكن من نوع الأدب السطحي الذي يقوم على مجرد الوصف والرصد والذي لا يخرج عن الوظيفة التي يقوم بها المحرر الصحفي حين يسرد وقائع حدث من الأحداث في جريدة يومية أو مجلة أسبوعية معتمداً على دفتر الحوادث في أقسام الشرطة. لا لم يكن أدب نجيب محفوظ من هذا النوع السطحي الزائف بل قدم لنا أبعاداً غاية في العمق والإثراء لأنه كان متسلحاً بالثقافة الفلسفية الرائعة. لقد وضع نجيب محفوظ بصماته البارزة على مسار الرواية المعاصرة ومن يحاول أن يتخطى قصصه ورواياته فوقته ضائع عبثاً.

نقول ونؤكد على القول بأن نجيب محفوظ نتيجة لتزوده بالثقافة الفلسفية الواسعة والشاملة والتي تظهر في العديد من قصصه ورواياته، لم يكن مجرد صدى للأحداث

التي مرت بمصر قبل عام 1952 أو بعده، بل إنه يحاول بلورة العديد من الأفكار والمشاعر، يحاول تحليل وتوضيح أفكار تبدو في الظاهر معروفة ولكنها في الحقيقة ليست بهذا المستوى من السهولة واليسر. إنه إذا كان قد تأثر بالعديد من الظروف والأنظمة السياسية، إلا أنه لم يكن مجرد مستقبل بل كان عن طريق قصصه ورواياته مؤثراً وفعالاً إذ ما أكثر القيم التي يبثها فينا من خلال أدبه وسواء اتفقنا معه حولها أم اختلفنا. وليرجع القارىء إلى رواياته سواء ما يمثل منها أو يغلب عليها الجانب الاجتماعي كخان الخليلي وزقاق المدق والثلاثية وبداية ونهاية، أو ما يمثل منها الجوانب التاريخية الفرعونية على وجه الخصوص كفاح طيبة ورادوبيس، وعبث الأقدار، أو ما يمثل منها بعداً يغلب عليه الاتجاه أو المجال الفلسفي كالحرافيش وأولاد حارتنا والسمان والخريف والطريق والشحاذ وثرثرة على النيل وميرامار واللص والكلاب. إن القارىء لهذه الأعملل والتي نذكرها على سبيل المثال لا الحصر، يستطيع إلى حد كبير إدراك وحدة عضوية، جانب تركيبي في أعمال أديبنا نجيب محفوظ وكم سعت إلى ذلك الآراء والاتجاهات الفلسفية من خلال تحقيق الوظيفة التركيبية للفلسفة لقد أعطانا نجيب محفوظ صوراً عديدة للإنسان الذي يمثل عالماً صغيراً بالقياس إلى الكون أو العالم الكبير. كم تحدث في رواياته عن الحياة وهل هناك هدف وراءها. وما معنى تلك الحياة والتفاؤل والتشاؤم إلى آخر حديثه عن جوانب تدخل دخولاً مباشراً في إطار الفلسفة والتفلسف ومازلنا حتى الآن كأدباء ومفكرين نطرحها على أنفسنا ونحاول الإجابة عنها.

وقد كان نجيب محفوظ حين طرح هذه التساؤلات الفلسفية متجهاً إلى لغة الحوار وإثارة الشكوك. إنه لم يقدم إجابات جاهزة قطعية. ولعمري إن ما فعله أديبنا نجيب يضعه في مكانة كبرى. وإذا كنا نعجب كل الإعجاب بأشعار المتنبي وأبي العلاء المعري وبحيث نفضل هذين الشاعرين على البحتري نظراً لما نجد لديهما (المتنبي وأبو العلاء المعري) من أشعار تطرح العديد من القضايا، فإنه لا بد بالتالي من الإعجاب بالعديد من قصص وروايات نجيب محفوظ. فكم يجد الإنسان فيها نفسه، كم يجد كماً هائلاً من التحليلات النفسية والفلسفية والتي يرددها بينه وبين نفسه وبحيث تحدد علاقته بذاته وعلاقته بالمجتمع بل تحدد علاقته بالله تعالى خالق الأكوان. صحيح اننا لا نجد فيها العمق الذي نجده عند شكسبير أعظم الشعراء والأدباء على وجه الأرض قاطبة ولكن هذا لا يقلل من مكانة نجيب محفوظ فمن من أدبائنا القدامى والمحدثين وصل إلى ما وصل إليه شكسبير. إن المتنبي وأبي العلاء المعري على ما في أشعارهما من عمق ودلالات فلسفية، لا يرقى واحد منهما إلى ما وصل إليه شكسبير.

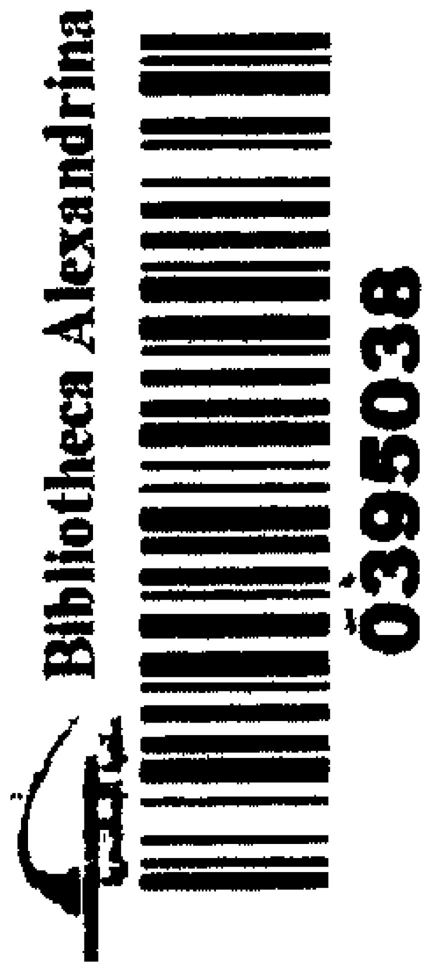
لقد كان نجيب محفوظ عن طريق تعمقه في دراسة الفلسفة وتأثره بها مكتشفاً لعوالـم جديدة، لا أكون مبالغاً إذا قلت إننا لا نجدها عند أديب من أدبائنا المعاصرين في زمانه، أي من الأدباء العرب الذين يعيشون حالياً داخل مصر وخارجها. لقد أدرك نجيب محفوظ أن للأدب وظيفته الاجتماعية. إنه لـم يقم بتأليف رواياته وقصصه لمجرد اللهو والعبث لقد كان باستمرار ملتزماً بخصائص الأدب كما ينبغي أن يكون الأدب. لم يكن من هؤلاء الذين يحشرون أنفسهم في زمرة الأدباء والأدب منهم براء ويكتبون مجموعة من الكلمات المتقاطعة يظنون أنها تعد شعراً أو تعد أدباً، والبعد بينها وبين الشعر أو الأدب أبعد من المسافة بين الإنس والجن.

نعم لقد كان نجيب محفوظ عملاقاً من عمالقة الأدب. لقد أجهد نفسه إجهاداً شديداً وقدّم لنا أدباً رفيع المستوى واضح القسمات وما أجدرنا أن نحتفل به في كل زمان وكل مكان. هذه رؤيتنا الفلسفية لأدبه وقصصه أي تحليلنا لأدبه من خلال منظور فلسفي ولا يخفى علينا أن هذا المنظور الفلسفي يعد غير مقطوع الصلة بالاتجاه العظيم، الاتجاه التنويري العلماني المستقبلي.

الفهرست

الباب الثاني: قضايا العقل والتنوير من خلال شخصيات فكرية

1995 /3 /528





المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع